194

L'Éternité des Peines de l'Enfer

DANS SAINT AUGUSTIN

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

REV. NOEL F. MOHOLY O.F.M.

Études de Théologie Historique
PUBLIÉES SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
4

L'Éternité des Peines de l'Enfer

DANS SAINT AUGUSTIN

18,454

PAR

ACHILLE LEHAUT

Docteur en Théologie,
Aumônier des Sœurs de Saint-André, à Paris.

Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library

PARIS
Gabriel BEAUCHESNE & Cie, Editeurs
ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET
Rue de Rennes, 117

1912

215.41
L 522

Nihil obstat :

Parisiis, die 19ª Julii 1911.

P. ROUSSELOT.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 19ª Julii 1911.

ALFRED BAUDRILLART,
Vic. gen., Rector.

PREMIÈRE PARTIE

Erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, au temps de saint Augustin.

PREMIÈRE PARTIE

Erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, au temps de saint Augustin.

Au temps de saint Augustin, on s'en prend à l'éternité des peines de l'Enfer, de différents côtés et avec vivacité. Un caractère particulier de ces attaques, c'est ce qu'on pourrait appeler leur anonymat. Nous sommes loin du cas de la grâce. Nous n'apercevons plus d'illustres adversaires dont les négations, en dépit de tous les artifices pour les masquer, émeuvent profondément l'Eglise, et provoquent des conciles, des conférences contradictoires, de retentissantes polémiques, où, en fin de compte, s'enrichit la pensée chrétienne. Non ; mais seulement des groupes, d'ailleurs nombreux, et qui propagent avec zèle leurs théories. C'est à l'un d'eux que pense le prêtre espagnol Orose — encore qu'il vise en même temps d'autres hérétiques — lorsque, vers 415, et par conséquent en pleine invasion barbare, il écrit à saint Augustin : « Dilacerati gravius a doctoribus pravis, quam a cruentissimis hostibus sumus »[1].

Ces groupes, il nous faut les connaître. Si saint Augustin, comme nous le verrons plus tard, découvre des horizons nouveaux dans l'étude du dogme qu'ils veulent ruiner, il leur en est redevable pour une certaine part. D'un autre côté, c'est lui qui nous communique, à leur sujet, le plus de détails.

1. *Consultatio, seu Commonitorium Orosii ad Augustinum, de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, 1 (*P. L.*, XLII, 666).

Quel est le nombre de ces groupes ? Il semble qu'on puisse le ramener à trois :

1° Les origénistes ;

2° Les miséricordieux ;

3° Les incroyants.

Passons-les en revue successivement.

CHAPITRE PREMIER

Les Origénistes.

Le mouvement part de la Palestine.

Là, deux ans tout au plus après l'ordination sacerdotale de saint Augustin, c'est-à-dire, vers 393, une âpre controverse dont il serait peut-être téméraire d'affirmer qu'elle est, de nos jours, complètement éteinte [1], éclate autour d'un nom très grand, très admiré dans l'antiquité ecclésiastique : celui d'Origène. Précisément l'un des reproches adressés aux théories du célèbre docteur alexandrin, c'est la difficulté, pour l'éternité des peines de l'Enfer, d'y trouver place [2].

Saint Augustin n'intervint pas dans la mêlée. En eut-il du moins connaissance ?

Ne fût-ce que par les deux messagers de saint Jérôme : le sous-diacre Astérius et le diacre Présidius [3], dont il reçut la visite dans les commencements de son épiscopat, il dut certainement en être informé. Même, on a des raisons de supposer qu'il le fut avant leur passage. On ne voit pas bien sans cela comment il aurait déjà prié saint Jérôme de lui dire à quoi s'en tenir sur la doctrine d'Origène [4].

Cette démarche, sur laquelle on n'a d'ailleurs aucun

1. En preuve, l'ouvrage de Vincenzi, *in S. Greg. Nyss. et Origenis scripta...* Rome (1864-1868).

2. *Adversus errores Joannis Hierosol., ad Pammachium*, 16 (*P. L.*, XXIII, 368). — *Epist. Epiphanii ad Joannem Hierosol*, 5 (*P. L.*, XXII, 522). — *Epist. Hieronymi ad Avitum*, 3 (*P. L.*, XXII, 1062).

3. *Epist.* XXXIX, 1 (*P. L.*, XXXIII, 154).

4. *Epist.* XL, 9 (*P. L.*, XXXIII, 157).

détail, ne devait pas apaiser la curiosité qui l'avait inspirée. Peut-être la question ne fut-elle transmise à saint Jérôme qu'en termes insuffisamment clairs. Ce qui est sûr, c'est que la réponse, aujourd'hui perdue, ne satisfit pas le jeune évêque d'Hippone. Une deuxième fois, sur le ton de quelqu'un dont la pensée n'a pas d'abord été saisie comme il faut, il réclame du solitaire de Bethléem l'énumération précise des erreurs d'Origène [1].

Malheureusement, c'était dans la lettre où il se permettait de critiquer le Commentaire de l'Epître aux Galates, et d'inviter l'auteur à chanter la « palinodie » [2]. Il n'en fallait pas tant pour émouvoir saint Jérôme. D'autre part, cette lettre ne devait lui tomber sous les yeux qu'après des aventures peu faites pour le disposer favorablement. Encore n'en eut-il que des copies sans signature [3]. Pour briser le silence dans lequel il s'enferma, une nouvelle lettre de saint Augustin fut nécessaire. Elle le trouva au plus fort de sa dispute avec Rufin [4]. Une polémique assez vive s'ensuivit entre l'évêque d'Hippone et le moine de Palestine, au cours de laquelle celui-ci oublia complètement les préoccupations que plus de cinq années auparavant, son provocateur, comme il l'appelle [5], lui avait manifestées au sujet d'Origène.

Sur ce point particulier, le «provocateur» ne revint pas à la charge. A vrai dire, il n'en eut pas besoin non plus. Sans y prendre garde, le vieillard qui se posait un peu en victime de ses harcellements, contentait sa curiosité d'une autre manière. A la veille de lui demander des explications sur la lettre qui avait passé par tant de vicissitudes, il lui faisait parvenir un opuscule, réponse brève et seulement partielle, disait-il, aux Invectives de Rufin, et prélude d'un travail plus considérable dont il lui promettait l'hommage [6]. Qu'était-ce que ce libelle ? La première Apologie contre Rufin ou bien la deuxième ? Très probablement, la

1. *Epist.* XL, 9 (*P. L.*, XXXIII, 157).
2. *Epist.* XL, 7 (*P. L.* XXXIII, 157).
3. *Epist.* LXVIII, 1 (*P. L.*, XXXIII, 237).
4. *Epist.* LXVIII, 3 (*P. L.*, XXXIII, 238).
5. *Epist.* LXXII, 5 (*P. L.*, XXXIII, 245).
6. *Epist.* LXVIII, 3 (*P. L.*, XXXIII, 238).

deuxième. D'ailleurs peu importe, puisque saint Augustin les eut toutes deux entre les mains : plus tard, en effet, il cite à leur auteur lui-même un passage de la deuxième [1] ; et la deuxième nous édifie sur le soin de saint Jérôme à envoyer la première dans toutes les contrées où Rufin s'est cru obligé de faire distribuer ses Invectives [2]. L'Afrique était sûrement du nombre.

Grâce à la lecture des Apologies, l'évêque d'Hippone commence à entrevoir la raison des attaques si vigoureuses dont l'orthodoxie d'Origène est l'objet, depuis une douzaine d'années [3]. En vain affecte-t-il de n'éprouver qu'un seul sentiment : celui d'une grande douleur, à la vue d'une rupture entre deux hommes unis naguère par une amitié qui semblait si solide [4]. Il n'en laisse pas moins paraître, à la première occasion, combien il a été frappé de la gravité des critiques formulées contre le Docteur d'Alexandrie.

Ses observations sur le Commentaire de l'Epître aux Galates, n'avaient pas convaincu celui à qui elles s'adressaient. La conversation est à peine renouée entre les deux illustres Docteurs que saint Jérôme défend son opinion de plus belle. Il invoque pour elle plusieurs auteurs. J'avoue n'en avoir pas lu un seul, réplique saint Augustin ; mais sur les six ou sept que vous citez, il y en a quatre dont vous démolissez vous-même l'autorité. « Origenem vero ac Didymum, reprehensos abs te, lego in recentioribus opusculis tuis, et non mediocriter, nec de mediocribus quæstionibus, quamvis Origenem mirabiliter antea laudaveris [5]. »

Origène et Didyme : il suffit de voir ces deux noms associés sous la plume de saint Augustin pour en conclure que le saint Docteur a lu les *Apologies* qui, en effet, les confondent plus d'une fois dans une même réprobation [6]. Et à propos de quoi encourent-ils ainsi les sévérités de saint

1. *Epist.* CLXVI, 15 (*P. L.*, XXXIII, 727).
2. *Apol.*, III, 3, 8 (*P. L.*, XXIII, 459, 463).
3. *Apol.*, I, 6, 14, 20 (*P. L.* XXIII, 401, 408, 414) ; — II, 11 12 (*P. L.*, XXIII, 435) ; — III, 5 (*P. L.*, XXIII, 460).
4. *Epist.* LXXIII, 6 (*P. L.*, XXXIII, 248).
5. *Epist.* LXXXII, 23 (*P. L.*, XXXIII, 286).
6. *Apol.*, I, 16 (*P. L.*, XXIII, 409) ; — II, 11, 16 (*P. L.*, XXIII, 434, 438) ; — III, 27 (*P. L.*, XXIII, 477).

Jérôme ? « Probo ego, inter multa Origenis mala, hæc maxime hæretica... in restitutione omnium, quando indulgentia principalis venerit, Cherubim ac Seraphim, thronos, principatus, dominationes, virtutes, potestates, Archangelos, Angelos, diabolum, dæmones, animas omnium hominum, tam Christianorum quam Judæorum et Gentilium, unius conditionis et mensuræ fore » [1]. C'est l'universelle restauration finale.

Une telle solution du problème de la vie future est manifestement incompatible avec l'éternité des peines de l'Enfer. C'est ce que saint Augustin voulait dire quand, plus tard, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, il accusait d'indulgence excessive Origène, parce que celui-ci délivrait le démon lui-même et ses anges des supplices de l'Enfer, et les réunissait aux esprits demeurés fermes dans la sainteté [2].

Cette impression avait dû être la sienne dès le premier jour, c'est-à-dire, d'après ce qui précède, dès le jour où les *Apologies* l'avaient initié à l'eschatologie origéniste. Et il avait dû apercevoir, également dès le premier jour, la manière spéciale dont un pareil système ruine la doctrine catholique sur les châtiments de l'autre vie. Ce qui ne peut absolument pas s'y insérer, ce n'est pas seulement l'éternité malheureuse, c'est toute éternité, autre que l'éternité du changement, si on peut dire que celle-ci en soit vraiment une.

Pourquoi, en effet, ce fantastique retour de toutes les substances raisonnables : hiérarchies célestes, armées diaboliques, âmes humaines, à l'unité de condition et de perfection ? Est-il, au moins, définitif ? Nullement. Allons jusqu'au bout de la liste des hérésies d'Origène, dressée par saint Jérôme : « tunc, rursus, ex alio principio fieri mundum alium, et alia corpora, quibus labentes de cœlo animæ vestiuntur. » [3] Ainsi donc tout doit recommencer. Perspective rassurante pour les méchants, désespérante pour les

1. *Apol.*, II, 12 (*P. L.*, XXIII, 435).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVII (*P. L.*, XLI, 731).
3. *Apol.*, II, 12 (*P. L.*, XXIII, 435).

bons, et qui choque violemment saint Augustin, comme le montre l'énergie avec laquelle, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, il repousse ces alternances continuelles de délices et de misères, ces interminables oscillations, à périodes définies, de celles-ci à celles-là, et de celles-là à celles-ci !

L'incompatibilité des théories d'Origène avec l'éternité des peines de l'Enfer allait lui apparaître plus clairement encore dix ans plus tard, en 415.

A cette époque, accourt à Hippone un jeune prêtre d'Espagne, du nom d'Orose, animé du plus grand zèle pour la foi. Il cherche lumière et conseil près de l'évêque contre deux périls doctrinaux, particulièrement menaçants dans sa patrie : le Priscillianisme et l'Origénisme [1]. Pendant son séjour, il lui rédige un mémoire sur ce sujet. C'est ce document, mis par saint Augustin en tête de sa propre réponse [2], qui nous renseigne sur les progrès de l'Origénisme en Espagne.

Il n'y a pas très longtemps que cette doctrine s'y est introduite. Un compatriote d'Orose, nommé Avitus, est allé à Jérusalem et en a rapporté un Origène [3]. Un Origène : cette désignation est assez vague. Le texte d'Orose n'en permet pas d'autre. Faut-il entendre par là toute l'immense collection que Rufin félicitait saint Epiphane, non sans quelque ironie, d'avoir lue d'un bout à l'autre [4] ? Ce n'est guère probable. Orose doit plutôt viser le Περὶ ἀρχῶν, qui a joué un rôle si considérable dans la querelle de saint Jérôme et de Rufin. Nous ne pouvons cependant pas l'affirmer d'une façon certaine. Il existe bien un Avitus, qui, vers 409, a prié saint Jérôme de lui envoyer un exemplaire du célèbre ouvrage. Et saint Jérôme a déféré à sa demande, en prenant soin de lui indiquer contre quelles opinions téméraires il importe d'être en garde, dans une lecture comme celle-là [5]. Mais ce correspondant occasionnel de saint Jérôme n'est peut-être pas le même personnage dont Orose fait mention.

1. *Epist.* CLXVI, 2 (*P. L.*, XXXIII, 720).
2. *Retract.*, II, 44 (*P. L.*, XXXII, 648).
3. *Consultati*, 3 (*P. L.*, XLII, 667).
4. *Apol.*, II, 21 (*P. L.*, XXIII, 445) ; — III, 23 (*P. L.*, XXIII, 474).
5. *Epist. Hieronymi ad Avitum*, 2 (*P. L.*, XXII, 1060).

En tout cas, il eût trahi la confiance du solitaire de Bethléem. En effet, à peine de retour chez lui, le pèlerin de Terre Sainte, du récit d'Orose, met en circulation, sous le nom d'Origène, une série de doctrines, de valeur très inégale au point de vue de l'orthodoxie. Les unes neutralisent très heureusement l'influence des Priscillianistes [1]. D'autres, au contraire, se trouvent justement parmi celles dont saint Jérôme, dans une circonstance rapportée tout à l'heure, dénonçait le venin. Le succès fut rapide. Orose en attribue une part à deux autres admirateurs d'Origène. De l'un, il ne nous livre guère que le nom et le pays d'origine : Basilius Græcus. Il le qualifie de saint, ce qui prouve combien on le vénère et aussi que la vertu ne protège pas infailliblement contre tous les fâcheux engouements d'idées. L'autre était un troisième Avitus — ou un second, si l'on identifie ensemble les deux premiers. Il avait fait le voyage de Rome, pendant que son homonyme faisait celui de Jérusalem. Lui aussi était revenu en Espagne avec un auteur dont il s'était épris et qui s'appelait Victorin : c'est le rhéteur et philosophe, dont la conversion exerça sur le jeune Augustin une impression si vive [2]. Mais Origène avait grandement nui à Victorin. Bientôt personne ne s'occupait plus de ce dernier, même pas son introducteur en Espagne, qui se donnait à Origène [3].

Nous connaissons maintenant trois des promoteurs de l'origénisme en Espagne : les deux Avitus, dont parle Orose, et Basilius Græcus [4]. Ce sont eux qui, à tort ou à raison, s'autorisèrent de l'enseignement du Docteur alexandrin pour combattre très directement, très explicitement, l'éternité des peines de l'Enfer : « Ignem sane æternum, quo peccatores puniantur... neque æternum, prædicaverunt » [5].

Leur argument était d'ordre philologique : le mot grec, traduit en latin par « æternum » ne signifiait pas, disaient-ils : qui dure toujours. Et la version latine était de cet avis.

1. *Consultati*, XLII, 3 (*P. L.*, XLII, 668).
2. *Confess.*, VIII, 2, 5 (*P. L.*, XXXII, 749 et 751).
3. *Consultati*, 3 (*P. L.*, XLII, 668).
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

La preuve, c'était, en maints endroits, l'addition à : in æternum, de « et in sæculum sæculi » [1] ; évidemment, ces deux expressions correspondaient à deux périodes consécutives, dont la première au moins — celle qui était représentée précisément par « in æternum » — ne pouvait être illimitée. Bref, les âmes coupables devaient, après une expiation suffisante, rentrer dans l'unité du corps du Christ [2].

Toutes les idées, que les nouveaux disciples d'Origène empruntaient à leur maître, prirent très vite autour d'eux. Sauf une seule, cependant : celle qui étendait le salut au démon : « Voluerunt etiam de diabolo asserere ; sed non prævaluerunt » [3].

Cette exception n'était pas capable d'atténuer un danger qui se manifestait aussi par d'autres courants de pensée, non moins défavorables à l'éternité des peines de l'Enfer, et sur lesquels il faut à présent porter notre attention.

1. *Consultati*, 3 (*P. L.*, XLII, 668).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

CHAPITRE II

Les Miséricordieux.

Saint Augustin n'est encore que coadjuteur de l'évêque Valère [1], lorsqu'il lui arrive, en parlant au peuple, de viser incidemment une forme de négation qui s'attaque à l'éternité des peines de l'Enfer, comme à une fausse menace [2].

L'objection était-elle réellement courante ? ou simplement possible, et envisagée comme telle, par le saint Docteur, soucieux de prémunir les fidèles contre toute altération du dogme chrétien ?

La première hypothèse paraît la plus naturelle. Le contexte ne dément pas la seconde.

Saint Augustin commente les dernières paroles du Psaume XCIV, c'est-à-dire, le terrible serment de la colère divine contre l'égarement de cœur du peuple choisi. Ce qu'il essaie de montrer, c'est qu'elles sont impitoyables à toute illusion sur la réalité du châtiment qu'elles prédisent : « Per semetipsum confirmat promissa sua : per semetipsum confirmat minas suas. Nemo dicat in corde suo : verum est quod promittit ; falsum est quod minatur [3]. » L'avertissement est très net ; toutefois, il ne se présente pas avec les indices d'une particulière actualité. Aussi demeure-t-il simplement probable — et c'est tout ce qu'on peut dire — que, vers le temps où saint Augustin fut promu au siège

1. *In Ps.* XCIV, 1 (*P. L.*, XXXVII, 1216).
2. *In Ps.* XCIV, 15 (*P. L.*, XXXVII, 1226).
3. *Ibid.*

d'Hippone, une tendance à ne pas prendre au sérieux les menaces de Jésus-Christ contre les méchants régnait dans un certain nombre de cercles.

Il est regrettable qu'on ne sache pas la date du Sermon LXXV. S'il n'avait été prononcé que peu de temps après l'allocution dont nous venons de parler, le scrupule qui nous empêchait tout à l'heure d'être plus affirmatif disparaîtrait complètement. En effet, saint Augustin y réprimande sévèrement des partisans — bel et bien authentiques, ceux-là — de l'opinion que le *Commentaire du Psaume XCIV* réprouve avec tant d'énergie. Il les compare aux Apôtres qui crient au fantôme, lorsque le Christ s'avance vers eux sur les flots : « Significat ista res, quod putaverunt discipuli, quia phantasma est,... etiam illos, qui Dominum putant in aliquo fuisse mentitum, et ea quæ minatus est impiis, eventura esse non credunt [1]. »

En tout cas, le Sermon LXXV atteste qu'à une époque qui ne saurait être très éloignée de l'an 400, quelques esprits acceptent difficilement l'éternité des peines de l'Enfer.

Et il n'est pas certain qu'ils connaissent Origène. D'abord, nous n'en sommes peut-être pas encore à l'année où ses œuvres pénètrent en Espagne. Et surtout, leurs répugnances procèdent de motifs étrangers au néoplatonisme : « Ista opinio qua putant homines Christum non vera fuisse iniquis et perditis comminatum, ex hoc nata est, quia vident populos multos et innumerabiles turbas nomini ejus esse subjectas [2]. » Le Christ laisserait-il donc se perdre tant de nations soumises à son nom ? Ils ne peuvent pas admettre une semblable éventualité. C'est là un raisonnement qui porte à croire que la vertu n'occupait pas encore tout le terrain conquis par la foi. Du moins, n'a-t-il rien d'origéniste. Il trahit même une époque notablement postérieure à l'apparition du Περὶ ἀρχῶν.

En un passage célèbre, l'*Enchiridion* qui est une exposition de la doctrine catholique, rédigée vers l'an 421, s'en

1. *Serm.* LXXV, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 478).
2. *Ibid.*

prend à des idées toutes voisines. Arrivé au dernier article du Symbole, saint Augustin affirme avec force l'éternité du sort qui attend, après le jugement dernier, et les bons et les méchants. Puis il continue : « Frustra itaque nonnulli, imo quam plurimi, æternam damnatorum pœnam, et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt, non quidem divinis Scripturis adversando, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et in leniorem flectendo sententiam, quæ putant in eis terribilius esse dicta quam verius [1]. »

Nous sommes donc témoins, au commencement du Ve siècle, d'un conflit très vif entre la sensibilité humaine et l'éternité des peines de l'Enfer. Celle-là ne peut pas souffrir celle-ci. Elle rencontre bien dans les saintes Ecritures quelques textes de nature à l'embarrasser. N'importe, elle les tournera, tout en faisant sonner très haut son respect pour les livres sacrés. Non, ils n'ont pas voulu dire cela. Le sens littéral ne s'impose pas dans la circonstance. Telle révélation très claire des Psaumes l'en empêche : « Non enim obliviscetur, inquiunt, misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas [2]. »

Ainsi parle la sensibilité humaine par des interprètes que saint Augustin, un peu plus tard, au vingt-et-unième livre de la *Cité de Dieu*, appelle « nos miséricordieux » [3]. Leur nombre est très grand : « nonnulli, imo quam plurimi ». Y a-t-il moyen de préciser davantage? « Quamplurimi, » est un superlatif, tantôt absolu : une foule de gens, tantôt relatif : la plupart, la grosse majorité. Nous ne demanderions pas mieux que de le regarder comme relatif. Mais il faudrait nous dire à quoi. Est-ce au diocèse d'Hippone, à l'Eglise d'Afrique, ou à la chrétienté d'Occident ? Le contexte n'aide guère à répondre. Il nous fournit quand même une indication précieuse. Si réellement saint Augustin avait dans l'esprit l'idée d'une éclatante majorité, commencerait-il sa phrase par « nonnulli » ? Plus on suppose

1. *Enchiridion*, 29 (*P. L.*, XL, 284).
2. *Ps.* LXXVI, 10.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVII (*P. L.*, XLI, 731).

vaste le champ de sa pensée, plus la question devient pressante. En revanche, il n'y a pas la moindre difficulté à voir dans « quamplurimi » un superlatif absolu. Cela s'accorde d'ailleurs beaucoup mieux avec le mouvement de la pensée du saint Docteur. Il est si naturel qu'elle passe d'une énergique affirmation du dogme à la répudiation expresse de l'erreur opposée, et cela, sans se préoccuper, pour le moment, du chiffre des partisans de celle-ci. Lorsqu'il hésite de la sorte dans le choix d'un pronom indéfini qui corresponde vraiment bien à leur nombre, le saint Docteur donne la preuve que ce point de vue n'a jamais spécialement attiré ses regards. La traduction la plus exacte de «quamplurimi» paraît donc être : beaucoup de monde, des gens en aussi grand nombre qu'on voudra.

Entrons maintenant dans le détail des doctrines que professent les miséricordieux.

D'abord ils s'entendent tous pour laisser les mauvais anges en dehors de leurs thèses et ne s'occuper absolument que des hommes [1]. Mais leur accord ne va pas plus loin. Les uns ne veulent de l'éternité des peines de l'Enfer pour personne. Les autres la rejettent seulement pour une classe qu'ils élargissent plus ou moins, ce qui engendre une nouvelle variété de systèmes. On en peut compter trois, suivant que le prétendu privilège est attaché :

1° A la foi, indépendamment des œuvres, ou 2° à la manducation de la chair du Christ, ou enfin, 3° à l'aumône tant matérielle que morale, celle-ci entendue au sens de pardon des injures.

Tous les trois se réclament des saintes Ecritures. On devine sur quoi le deuxième, par exemple, cherche à s'appuyer. Saint Augustin nous le dit du reste, formellement [1] : c'est sur les paroles de Notre-Seigneur dans l'annonce de la sainte Eucharistie : « Hic est panis qui de cœlo descendit ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. Ego sum

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVII (*P. L.*, XLI, 732).

panis vivus, qui de cœlo descendit : si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum [2]. » Cette promesse est soumise à une interprétation d'un littéralisme, étroit au-delà de toute vraisemblance, et comportant, d'ailleurs, plusieurs degrés.

Le plus bas consiste à enseigner que ceux qui ont mangé la chair du Christ sont assurés de sortir un jour de l'Enfer, « quomodolibet vixerint, in quacumque hæresi vel impietate fuerint » [3].

Non, protestent quelques voix. Celui-là seul mange réellement le corps du Christ, qui se trouve dans le corps du Christ, c'est-à-dire dans l'Eglise. Les autres ne font que consommer le signe sensible. Il faut donc être catholique. Là encore, les esprits se partagent. Les uns n'exigent cette condition qu'au moment de la participation au corps du Christ. On peut ensuite tomber dans l'hérésie ou même l'idolâtrie, comme on voudra [4]. Cela ne suffit pas à d'autres, qu'une parole du divin Maître a vivement frappés : « Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit » [5]. Eux, demandent la fidélité au lien de l'unité catholique, jusqu'à la mort [6]. Quant à la bonne vie, elle n'est toujours pas nécessaire.

Ceux qui complètent ainsi le deuxième système rejoignent les partisans du premier. De fait, c'est le même suffrage qu'invoquent les uns et les autres, celui de saint Paul, dans la première *Epitre aux Corinthiens*, quand il garantit le salut des âmes, qui demeurent fondées sur le Christ. Saint Augustin cite l'Apôtre de la manière suivante [7] : « Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus. Si quis autem ædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam, uniuscujusque opus manifestabitur. Dies enim declarabit, quoniam in igne revelabitur, et uniuscujusque quale sit, ignis probabit. Si cujus opus

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XIX, (*P. L.*, XLI, 733).
2. *Jo.*, VI, 50-52.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XIX (*P. L.*, XLI, 733).
4. *De Civitate Dei*, l. XXI, XX, XXV, 2 (*P. L.*, XLI, 734, 741).
5. *Matth.*, X, 22 ; XXIV, 13.
6. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI (*P. L.*, XLI, 734).
7. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI (*P. L.*, XLI, 734). — *De Fide et operibus*, 24 (*P. L.*, XL, 212).

permanserit, quod superædificavit, mercedem accipiet. Si cujus opus autem arserit, damnum patietur : ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem [1]. » Ce long passage paraît à saint Augustin très difficile [2]. Les miséricordieux dont il s'agit, l'expliquent très simplement, et très commodément. Avoir le Christ pour fondement. c'est faire partie de l'Eglise catholique [3]. On peut encore dire que c'est croire au Christ [4]. L'or, l'argent, et les pierres précieuses symbolisent les actions vertueuses; le bois, le foin et la paille, les crimes de toutes sortes [6], dont l'expiation doit s'accomplir par le moyen d'un feu qui est bien celui de l'Enfer. « quo igne in ultimo judicio punientur mali » [6]. Mais la puissance du fondement, resté intact sous l'accumulation des souillures, oblige bientôt ce feu à lâcher sa proie : « Recta fides, per quam Christus est fundamentum, quamvis cum damno, quoniam illa quæ superædificata sunt, exurentur, tamen poterit eos quandoque ab illius ignis perpetuitate salvare [7]. » Objecte-t-on aux auteurs de ces raisonnements que la sentence du jugement dernier ne fait allusion qu'aux œuvres, et nullement à la foi ? Ils croient se tirer d'affaire, en distinguant entre le feu et son action. Oui, répliquent-ils, le feu est éternel ; mais, quand il s'agit de catholiques, il n'en est pas de même de son action [8].

C'est précisément aux considérants de la sentence du jugement dernier que le troisième système veut emprunter un argument. Sur quoi roulent-ils, en effet ? Uniquement sur les aumônes données ou refusées [9]. Mais il y a surtout une parole de saint Jacques : « Judicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam » [10]. D'où cette conclusion :

1. *I Cor.*, III, 11, 15.
2. *De Fide et operibus*, 27 (*P. L.*, XL, 215). — *Enchiridion*, 18 (*P. L.*, XL, 264).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI (*P, L.*, XLI, 734) ; — XXVI, 1 (*P. L.*, XLI, 743).
4. *De Fide et operibus*, 24 (*P. L.*, XL, 213).
5. *De Fide et operibus*, 24. — *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI ; XXVI, 1.
6. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI.
7. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVI, 1 (*P. L.*, XLI, 743).
8. *De Fide et operibus*, 25 (*P. L.*, XL, 214).
9. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXII (*P. L.*, XLI, 735).
10. *Jac.*, II, 13.

« Qui ergo fecerit, quamvis mores in melius non mutaverit, sed inter ipsas suas eleemosynas nefarie ac nequiter vixerit, judicium illi cum misericordia futurum est, ut aut nulla damnatione plectatur, aut post aliquod tempus sive parvum, sive prolixum, ab illa damnatione liberetur [1]. » Bref, pratiquez l'aumône sérieusement ; et, quel que soit par ailleurs votre genre de vie, vous ne resterez pas longtemps, ou — en tout cas, vous ne resterez pas toujours — dans les flammes de l'Enfer : peut-être même y échapperez-vous tout à fait.

Quand on entend parler d'aumône, on ne pense d'ordinaire qu'à l'assistance matérielle. Et pourtant le pardon des offenses est une aumône aussi, et qui autorise les mêmes espérances que l'autre. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Si dimiseritis peccata hominibus, dimittet vobis et Pater vester peccata vestra : si autem non dimiseritis hominibus, neque Pater vester qui in cœlis est, dimittet vobis [2] ? » Voilà un éloquent commentaire du texte de saint Jacques. La règle énoncée par cet Apôtre s'applique donc tout aussi bien au pardon des offenses qu'à l'aumône proprement dite. Et qu'on ne distingue pas entre péchés mortels et péchés véniels : « Nec dixit Dominus, inquiunt, magna vel parva ; sed, Dimittet vobis Pater vester peccata vestra, si et vos dimiseritis hominibus [3]. »

Un autre témoignage, favorable à la même théorie, c'est l'Oraison dominicale : « dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris » [4]. Par conséquent, pardonnons ; et, quelle que soit la gravité de nos péchés, la récitation de l'Oraison dominicale nous en vaudra sûrement le pardon, sans que nous ayons d'ailleurs à changer de vie [5].

Ce troisième système requiert-il la qualité de chrétien ? Nulle part, explicitement ; et même, la plupart des raisons qu'il met en avant gardent leur force dans le cas des infi-

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXII (*P. L.*, XLI, 735).
2. *Matth.*, VI, 14, 15.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXII (*P. L.*, XLI, 735).
4. *Matth.*, VI, 12.
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXII ; XXVII, 1 (*P. L.*, XLI, 735 ; 746).

dèles. Remarquons toutefois qu'il en appelle constamment aux saintes Ecritures, et en particulier aux paroles de Notre-Seigneur. Surtout, on dirait que, dans la rémission des péchés, ou plutôt, des peines qui leur sont dues, il fait jouer à l'Oraison dominicale un rôle nécessaire, encore qu'étrangement rabaissé : « Sicut nullus est, inquiunt, dies quo a Christianis hæc oratio non dicatur : ita nullum est quotidianum qualecumque peccatum, quod *per illam* non dimittatur, cum dicimus, Dimitte nobis debita nostra, si quod sequitur facere curemus, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris [1]. « D'après ces indices — et ils sont vraiment sérieux — le troisième système, d'accord en cela avec les deux premiers, ne s'occupe que des seuls chrétiens.

En ce cas, il semble que tous les trois tendent à se fondre en un seul qui est beaucoup plus simple, et d'après lequel le Baptême, par lui-même, préserve de la damnation éternelle. Effectivement, c'est tout ce qu'en retiennent quelques contemporains de saint Augustin, que la question intéresse vivement, mais à qui les moyens manquent de l'approfondir eux-mêmes. Tel, le tribun Dulcitius qui la conçoit de la manière suivante : « Utrum aliquando, qui sunt post Baptismum peccatores, exeant de gehenna [2] ? » Or, au moment où il la pose à saint Augustin, les systèmes miséricordieux viennent d'atteindre tout leur développement, puisque l'*Enchiridion* a paru et que la *Cité de Dieu* s'achève. On saisit donc sur le vif leur influence sur un esprit sincèrement attaché à la foi catholique — saint Augustin traite Dulcitius comme tel — mais dont l'instruction religieuse présente de graves lacunes. Pour Dulcitius, en effet, l'éternité des peines de l'Enfer n'est guère qu'une opinion libre. Cela ressort des commentaires dont il accompagne son interrogation : « Aliquantorum namque super hoc, inquis, (Dulciti), diversa sententia est, respondentium, sicut justorum præmium, ita peccatorum finem non habere tormenta [3]. » Un chrétien formé suivant les méthodes du « de Catechi-

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 1 (*P. L.*, XLI, 746).
2. *De Octo Dulcitii Quæstionibus, Quæst.*, I, 1 (*P. L.*, XL, 149),
3. *Ibid.*

zandis rudibus » ne parle pas ainsi. Il n'y a donc rien d'étonnant, à ce que Dulcitius se soit laissé impressionner par quelques-uns des arguments que les miséricordieux s'imaginent avoir découverts dans les saintes Ecritures. Il en cite deux, en ayant l'air de les prendre à son compte ; mais, au fond, c'est pour savoir ce que le saint Docteur en pense. Nous avons déjà rencontré l'un : c'est la parole de saint Paul : « ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem »[1]. L'autre ne nous est connu que par Dulcitius, précisément. Il est dit, dans l'Evangile : « Non inde exies, donec reddas novissimum quadrantem »[2]. Et Dulcitius — ou plutôt les miséricordieux, dont il n'est alors que l'écho — de poursuivre : « Superest ergo ut, hoc reddito, possit exire[3]. » Conclusion assez imprévue, assez piquante même. Ajoutons, pour être justes envers Dulcitius, qu'il entrevoit lui-même la fragilité du raisonnement qui la supporte. De cette parole de l'Evangile, il ne peut se défendre d'en rapprocher une autre, de structure identique, mais qu'on ne saurait sans sacrilège plier à un raisonnement analogue. C'est du reste saint Augustin lui-même qui l'a signalée à son attention, dans une circonstance antérieure : « Et non cognovit eam, donec peperit[4]. » Elle ne suffit pas pour calmer sa perplexité. On voit dans quel trouble il a été jeté par les doctrines miséricordieuses.

Tel est, à peu près, l'ensemble de celles que nous pouvons appeler *restreintes*, puisqu'en effet elles ne suppriment l'éternité des peines de l'Enfer que pour une catégorie limitée de pécheurs. Un mot, maintenant, sur la doctrine miséricordieuse *large*, qui promet la délivrance des peines de l'Enfer à tous les pécheurs sans distinction.

Elle ne se prête pas à des divergences aussi nombreuses, ni aussi profondes. Nous n'avons guère à en relever qu'une

1. *I Cor.*, III, 15.
2. *Matth.*, V, 26.
3. *De Octo Dulcitii Quæstiónibus, Quæst.*, I, 1 (*P. L.* XL, 149).
4. *Matth.*, I, 25.

seule, d'importance plutôt secondaire. C'est à propos de la bienheureuse échéance. Les uns la laissent indéterminée, et d'ailleurs variable selon les individus [1]. Mais d'autres veulent qu'après le jugement dernier il n'y ait plus d'Enfer du tout : « cum ad judicium ventum fuerit, misericordiam esse superaturam [2]. » Saint Augustin s'occupe très spécialement de cette thèse radicale.

Il nous explique comment elle se croit d'accord avec les prophéties de l'Evangile sur le sort des méchants. C'est très simple. Les pécheurs méritent-ils réellement les châtiments que le divin Maître leur annonce ? Oui. Eh bien ! cela suffit. Notre Seigneur ne s'est pas trompé [3]. Vous ne vous rappelez donc pas l'histoire de Ninive. Dieu n'avait pas dit : Ninive sera détruite, si elle ne fait pénitence; mais tout simplement : Ninive sera détruite. Et cependant, Ninive ne fut pas détruite. La parole de Dieu était-elle en défaut pour cela ? — Vous allez peut-être répondre que la condition existait dans la pensée de Dieu. — Evidemment. Dieu prévoyait la conversion des Ninivites. N'empêche qu'il a prophétisé leur ruine, absolument et positivement. Vous ne devez pas perdre cela de vue. Et sa menace était vraie — non pas, parce qu'implicitement conditionnelle — mais parce que rigoureusement juste. Seulement sa miséricorde ne lui en permit pas l'exécution [4].

Une intervention du même genre se produira au jugement dernier. Ce qui fait principalement l'originalité du système, c'est que la miséricorde divine entrera en jeu, provoquée par les supplications qui s'élèveront alors des cœurs des saints. « Donabit enim eos (scilicet, impios), inquiunt, misericors Deus precibus et intercessionibus sanctorum suorum [5]. » D'où cette curieuse idée peut-elle bien venir ? Nous inclinerions à voir là une réminiscence de Ninive,

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVII (*P. L.*, XLI, 731).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 1 (*P. L.*, XLI, 732).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 1 (*P. L.*, XLI, 732). — XXIV, 1 (*P. L.*, XLI, 736).
4. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 2 (*P. L.*, XLI, 733).
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 1. (*P. L.*, XLI, 732).

épargnée à cause des prières de ses habitants. Quoi qu'il en soit, on cherche dans le récit biblique un argument pour prouver, non pas que les saints intercéderont, cela est supposé acquis — mais que leur intercession sera infailliblement couronnée de succès. Voici ce que l'on dit : Quand Dieu a exaucé les Ninivites, Jonas, son saint Prophète, s'était mis contre eux ; dès lors, comment les saints qui, au dernier jour, s'uniront tous, sans exception, pour implorer la grâce des pécheurs, ne l'obtiendraient-ils pas [1] ?

Très bien, si les saints parlent, ils seront écoutés ; mais parleront-ils ? Sur la terre, nous réplique-t-on, ils priaient déjà pour les pécheurs. Ceux-ci les faisaient pourtant souffrir, et, d'autre part, la nature n'était pas encore, au dedans d'eux-mêmes, complètement domptée. Dégagés de toute imperfection, seront-ils moins puissants sur le cœur de Dieu, ou moins charitables à l'égard d'ennemis terrassés et suppliants [2] ?

On ne se contente d'ailleurs pas de ces raisonnements. Que la miséricorde divine doive s'exercer au jour du jugement, n'est-ce pas prédit dans les saintes Ecritures ? « Numquid obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas [3] ? » La colère de Dieu, c'est précisément la sentence qui condamne les pécheurs à un supplice éternel. Tous les miséricordieux de la thèse large s'abritent derrière ce verset du Psaume LXXVI. Mais c'est surtout dans le groupe auquel nous avons affaire en ce moment qu'on essaie d'en tirer parti. A ceux qui admettent encore des peines plus ou moins longues, on reproche de restreindre arbitrairement la portée du texte inspiré, dont le sens est tout simplement que Dieu ne retiendra pas ses miséricordes. Dès lors, en effet, pourquoi lui faire dire : Dieu ne retiendra pas toujours, ou : Dieu ne retiendra pas longtemps ses miséricordes [4] ?

Il faut tout de même convenir que les saintes Ecritures sont plutôt muettes sur une telle issue du jugement dernier.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 2 (*P.L.*, XLI, 733).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII 1. (*P.L.*, XLI, 732).
3. *Ps.* XXVI, 10.
4. *De Civitate Dei*. l. XXI, XVIII, 1.

— Oui; mais leur silence a pour but de favoriser les conversions et de multiplier ainsi, pour le dernier jour, les intercesseurs [1]. Du reste, il n'est pas si absolu. Et pour nous en convaincre, on nous met sous les yeux cette autre parole du Psalmiste : « Quam multa multitudo dulcedinis tuæ, Domine, quam abscondisti metuentibus te [2] ! » L'interprétation en est un peu étrange : Dieu cache les desseins de sa miséricorde, afin de tenir les cœurs sous l'empire d'une crainte salutaire [3]. Mais il ne le fait pas avec autant de soin qu'on pourrait le croire. Ainsi, quand saint Paul écrit : « Conclusit enim Deus omnes in infidelitate, ut omnium misereatur [4] », les deux derniers mots trahissent, au moins pour les regards perspicaces, le secret divin. Ils signifient, en effet, que Dieu ne voudra damner personne [5]. Vraiment, il était difficile d'aller plus loin.

Dans leur ensemble, par la multiplicité de leurs formes, la subtilité de leurs arguments, et le grand nombre de leurs partisans, les doctrines des miséricordieux produisent l'impression d'un vigoureux effort contre l'éternité des peines de l'Enfer.

Où avaient-elles pris naissance ?

On ne les rattachera pas au mouvement origéniste d'Espagne. Saint Augustin n'avait pas encore reçu la visite d'Orose, lorsqu'il en prenait quelques-unes à partie, dans le « de Fide et operibus ». Cet ouvrage est d'ailleurs le premier où il en parle. Si nous réussissions à savoir à quelle occasion il l'a composé, la question de leur origine se trouverait grandement éclairée.

Par malheur, nos renseignements là-dessus manquent absolument de précision. Les voici, du reste, tels que le saint Docteur lui-même nous les donne dans ses Rétrac-

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 2 (*P. L.* XLI, 733).
2. *Ps.* XXX, 20.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 2.
4. *Rom.*, XI, 32.
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 2.

tions : « Interea, — il fait allusion aux débuts de la controverse pélagienne, — missa sunt mihi a quibusdam fratribus laicis quidem, sed divinorum eloquiorum studiosis, scripta nonnulla, quæ ita distinguerent a bonis operibus christianam fidem, ut sine hac non posse, sine illis autem posse perveniri suaderetur ad æternam vitam. Quibus respondens librum scripsi, cujus nomen est, de Fide et operibus [1]. »

De quels écrits s'agit-il ? Tout dépend de là. Or il est probable que nous n'en connaîtrons jamais ni le titre, ni l'auteur, ni même la patrie. Et ce n'est pas le sort de la seule hypothèse qu'on ait hasardée à ce sujet, qui peut infirmer notre opinion.

Dans le mystérieux adversaire de saint Augustin, on a voulu voir saint Jérôme en personne [2]. Le nom de frères désignerait de fervents lecteurs du moine de Bethléem, tels que le tribun Marcellin ou certains membres de la noblesse romaine que l'approche des bandes d'Alaric avait décidés à fuir en Palestine. Effectivement, il arrive aux uns ou aux autres, de recourir aux lumières théologiques de l'évêque d'Hippone [3]. Or, il s'en serait trouvé, parmi eux, à l'orthodoxie de qui les *Commentaires sur l'Epitre aux Ephésiens* et sur *Isaïe* auraient causé de sérieuses alarmes.

Ce qu'on ne peut pas contester, c'est qu'en un ou deux endroits, ces ouvrages ont terriblement l'air de professer la doctrine du salut de tous les chrétiens. Mais, en fût-il ainsi le plus clairement du monde, les rares textes où elle serait affirmée ne suffiraient pas à conférer aux livres entiers le caractère de thèses en sa faveur. Et justement, il semble bien que ce caractère soit celui des écrits auxquels le « de Fide et operibus » se propose de répondre. D'une façon générale, d'ailleurs, ce ne sont pas des traces d'erreur, dans un long ouvrage, qui par elles-mêmes provoquent tout un volume de discussion à fond et sur les arguments de la doctrine hétérodoxe et sur les conséquences que d'aucuns

1. *Retract. II*, 38, (*P. L.*, XXXII, 646).
2. GARNIER, *in App. I ad I part. Op. M. Mercatoris* (*P. L.*, XLVIII, 244).
3. *Epist.* CXXXVIII ; CXXXIX ; CXLIII ; CLXXX.

veulent en déduire au point de vue de telle règle particulière de discipline. Non ; du moment que l'ouvrage incriminé paraît complètement ignorer arguments et conséquences, il a bien fallu les recueillir autre part, à moins de ne les envisager que comme purement possibles. Ce n'est sûrement pas le cas de saint Augustin dans le « de Fide et operibus ».

Et puis, pourquoi saint Augustin n'eût-il pas nommé saint Jérôme ? « Præ reverentia tanti viri, » déclare Garnier, le savant auteur de l'hypothèse en question. Il est permis de ne pas regarder cette explication comme définitive et totale. L'évêque d'Hippone, dans une circonstance célèbre, s'était montré capable de concilier avec la défense des droits de la vérité le respect très profond que lui inspirait, par sa vertu et sa science, le solitaire de Béthléem. Et pourtant, alors, la foi n'était pas en jeu. Il est vrai que son attention à ménager la susceptibilité du vieil athlète n'obtint pas tout le succès désirable. Mais l'intéressant incident aurait-il donc laissé en son âme une sorte de crainte révérentielle pour l'adversaire dont il avait éprouvé la vigueur ? Nous croyons plus volontiers que, si ç'avait été réellement contre saint Jérôme qu'il eût pris la plume, il aurait procédé d'une autre façon plus conforme à son amour pour la doctrine catholique, à l'estime en laquelle il tenait la foi du saint prêtre, et aussi aux exigences d'une absolue droiture. En tout cas, dans l'*Enchiridion* et au vingt-et-unième livre de la *Cité de Dieu*, écrits après la mort de celui qu'il n'eût pas voulu blesser, rien ne l'empêchait plus de signaler et de réfuter, avec tous les égards dus à une si sainte mémoire, l'erreur insinuée dans des passages isolés, mais saillants, d'œuvres dont la haute autorité eût risqué de la couvrir.

Il n'est pas étonnant qu'une hypothèse aux bases si étroites ait rallié très peu de suffrages et suscité de vives protestations. Nous voulons parler de celles des Bénédictins qui ont édité les ouvrages des deux saints Docteurs [1].

1. *Admoniti) in librum de Fide et operibus* (*P. L.*, XL, 195). — *Notæ in I Dial. Hieronymi adversus Pelag.*, 28 (*P. L.*, XXIII. 522). — *et in Comment. in Is.*, LXVI, 24 (*P. L.*, XXIV, 677).

Si nous n'avons pas le droit de prêter au solitaire de Bethléem le rôle de représentant des théories miséricordieuses, au degré que prétend Garnier, du moins pouvons-nous lui reconnaître celui d'informateur sur les doctrines qu'il est accusé de partager. C'est ainsi qu'à lui seul son témoignage nous apprendrait que la thèse miséricordieuse large jouissait, à son époque, d'une certaine vogue. Il nous apprend, dans tous les cas, qu'elle comptait des partisans en Orient ; et c'est un détail qui a sa valeur. Saint Jérôme ne la suit pas dans la diversité de ses nuances. Il est en train de commenter le dernier verset du livre d'Isaïe. Pour lui, c'est une prédiction de l'éternité des peines de l'Enfer. Tout le monde incontestablement n'est pas de cet avis-là : « Qui volunt supplicia aliquando finiri, et licet post multa tempora, tamen terminum habere tormenta, his utuntur testimoniis... [1] ». Vient une liste de textes des saintes Ecritures : *Rom.* XI, 25 ; *Gal.* III, 22 ; *Mich.* VII, 9 ; *Is.* XII, 1 ; *Ps.* XXX, 20. Saint Augustin, nous nous en souvenons, ne cite que le dernier et un autre, tout pareil au second : *Rom.* XI, 32.

L'éternité des peines de l'Enfer, croyance trompeuse, mais salutaire : voilà encore un aspect de la thèse miséricordieuse large, que saint Jérôme avait remarqué avant saint Augustin : « Quæ omnia (testimonia) replicant, asseverantes post cruciatus atque tormenta, futura refrigeria, quæ nunc abscondenda sunt ab his quibus timor utilis est : ut dum supplicia reformidant, peccare desistant [2]. » Toutefois, on est un peu surpris de voir qu'ensuite il se borne à déclarer la raison humaine impuissante en face de la question, sans la moindre allusion aux données de la foi, qui pourtant, ne font pas défaut là-dessus : « Quod nos Dei solius debemus scientiæ derelinquere... » On se demande si, par « refrigeria », il n'entend pas plutôt l'adoucissement que la cessation des peines de l'Enfer. Alors il aurait peut-être embrouillé deux théories très différentes. Quoi qu'il en soit, on ne saurait lui imputer les

1. *In Is.*, LXVI, 24 (*P. L*, XXIV, 677).
2. *In Is.*, LXVI, 24 (*P. L.*, XXIV, 678).

opinions qu'il a tout à l'heure mentionnées dans son Commentaire. Il n'admet pas la thèse miséricordieuse large ; il ne fait que la signaler.

Pour la thèse miséricordieuse restreinte, ne serait-ce pas, en quelque sorte, l'inverse ? Nulle part, il ne la signale, à proprement parler ; nous voulons dire, formellement, explicitement, comme une doctrine ayant cours. Mais, ce qui, en fait de témoignage, n'aurait pas moins de portée, le saint Docteur laisserait-il paraître qu'il l'admet ? Il ne s'ensuivrait d'ailleurs nullement que ce fût lui l'auteur des écrits visés par le « de Fide et operibus ».

A la question qui vient d'être posée, il n'y a pas que Garnier à répondre oui. Sur ce point, d'autres savants, tels que Huet [1], Petau [2], s'accordentavec Garnier. Il est vrai qu'ils ont contre eux les éditeurs bénédictins de saint Jérôme et de saint Augustin [3] et plusieurs théologiens : Sixte de Sienne [4], Suarez [5]... etc. Nous ne pouvons pas suivre la controverse dans tous ses détails. Essayons seulement de nous former une idée à nous, au moyen des textes eux-mêmes.

Le débat porte principalement sur deux, et d'abord sur les toutes dernières lignes du Commentaire d'Isaïe que nous citons de manière à montrer comment elles se relient au passage précédent. Nous mettons entre crochets deux mots qui manquent dans l'un des plus vieux manuscrits et passent pour interpolés : « Quod nos Dei solius debemus scientiæ derelinquere, cujus non solum misericordiæ sed et tormenta in pondere sunt, et novit quem, quomodo aut quamdiu debeat judicare. Solumque dicamus, quod humanæ convenit fragilitati : Domine, ne in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripias me [6]. Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt, Non est Deus [7], credimus æterna tormenta ; sic peccatorum [atque impiorum] et tamen Christianorum, quorum opera in igne

1. *Origeniana*, II, cap. II, q. XI, 2 (*P. G.*, XVII, 1040).
2. *De Angelis*, l. III, c. VII, 9,10 (Edition Vivès, t. IV, p, 110).
3. *Locis supra citatis.*
4. L. V, Bibliotheca Sancta, l. VI annot. 29).
5. *De Angelis*, l. VIII, cap. VII, nº 2 (Edition Vivès, t. II, p. 983).
6. *Ps.* VI, 1 ; XXXVII, 1.
7. *Ps.* XIII, 1.

probanda atque purganda sunt, moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam judicis. »

C'est autour de la phrase finale qu'on a tant discuté. Réellement, elle n'est pas très claire. Qu'elle soit susceptible d'une interprétation « miséricordieuse », oui ; mais c'est tout ce qu'on peut dire. Pour aller plus loin, il faudrait être exactement fixé sur la nature de la proposition incidente : quorum opera in igne probanda atque purganda sunt. Est-elle déterminative ou simplement explicative ? Dans les deux cas, la clémence divine n'est assurée qu'aux Chrétiens. Mais, dans le premier, elle ne l'est qu'à un certain nombre, tandis que, dans le second, elle l'est à tous sans exception. Lequel est le plus probable ? La structure de la phrase nous semble indiquer que c'est le premier. Les mots : et tamen Christianorum, font l'effet d'une de ces parenthèses que l'on ouvre pour spécifier avec netteté une condition essentielle qui risque d'être oubliée. Saint Jérôme aurait très bien pu ne pas les écrire. Il eût été facile de les suppléer. Ne sont-ils pas impliqués dans l'incidente qui vient tout de suite après : quorum opera... ? Le texte de saint Paul, dont elle porte la marque, ne concerne que les âmes qui « bâtissent sur le Christ », c'est-à-dire, professent la foi chrétienne. En somme, saint Jérôme opposerait aux pécheurs, chrétiens ou non, dont la vie est une négation pratique de Dieu, parce que remplie d'iniquités graves, les pécheurs qui n'ont commis que des fautes légères, ceux-ci n'étant passibles que de peines temporaires. Seulement, parmi eux, il ne considérerait que les Chrétiens, comme s'il n'y avait pas moyen de savoir ce que les autres deviennent.

L'allure embarrassée de cette explication ne prévient guère en sa faveur. En outre, est-il bien sûr que, dans l'esprit de saint Jérôme, le bois, le foin, la paille dont parle saint Paul, ne servent de symboles qu'aux fautes légères ? On a le droit d'en douter, après avoir rencontré sous la plume du saint Docteur — toujours, à propos du dernier verset du livre d'Isaïe — une phrase comme la suivante : « Omnium Sanctorum oculis eorum supplicia monstra-

buntur, qui pro auro et argento, et lapide pretioso ædificaverunt super fundamentum Domini, fenum, ligna, stipulam, ignis pabulum sempiterni. »

Mais supposons que l'incidente « quorum opera... » soit purement explicative, et par là même, qu'on puisse, sans nuire au sens de ce qui reste, la supprimer et lire tout simplement : « sic peccatorum, et tamen Christianorum, moderatam arbitramur et mixtam clementiæ sententiam judicis ». Y a-t-il là une affirmation catégorique de ce que nous avons appelé la doctrine miséricordieuse restreinte ? Le prétendre, ce serait peut-être outrepasser la signification du verbe « arbitrari ». Surtout, ce serait trancher bien précipitamment, et dans un sens fort contestable, une question assez délicate : si saint Jérôme sauve tous les chrétiens, est-ce en droit ou rien qu'en fait ? Croit-il que tous les chrétiens doivent, tôt ou tard, entrer au Ciel, nécessairement, parce que revêtus d'un caractère sacré, quel que soit leur genre de vie ? ou bien ne fait-il que partager une espérance, à laquelle, d'ailleurs, beaucoup de catholiques de notre temps semblent prêts à s'ouvrir, à savoir, que, pratiquement, les chrétiens finissent toujours, sauf peut-être de négligeables exceptions, par réaliser les conditions strictement requises pour le salut ? Le texte, tel que nous l'avons réduit, supporte ces deux interprétations. A ceux qui pencheraient vers la première, il y aurait lieu de rappeler qu'en d'autres endroits saint Jérôme ne distingue pas entre les pécheurs [1]. Parfois même, loin de mettre en dehors de la réprobation éternelle les chrétiens qui meurent dans leurs crimes, il les y enclôt nommément [2]. — N'aurait-il pas changé d'avis ? a-t-on insinué. — C'est possible. Mais n'attendons pas d'une telle hypothèse qu'elle communique à notre texte une netteté qu'il ne possède pas lui-même.

On n'arrive pas à des conclusions beaucoup plus fermes, en partant d'un autre texte qui a été, lui aussi, largement

1. *In Matth.*, l. I, x, 28 (*P. L.*, XXVI, 66). — *In Ezech.*, l. VII, XXIII, 2 (*P. L.*, XXV, 213). — *In Is.*, LXV, 20 (*P. L.*, XXIV, 646).
2. *In Gal.*, l. III, v, 21 (*P. L.*, XXVI, 415-418).

exploité contre l'orthodoxie de saint Jérôme en la même matière : « Si Origenes omnes rationabiles creaturas dicit non esse perdendas, et diabolo tribuit pœnitentiam, quid ad nos qui et diabolum et satellites ejus omnesque impios et prævaricatores dicimus perire perpetuo et Christianos, si in peccato præventi fuerint, salvandos esse post pœnas [1] ? » En elles-mêmes, les appellations d'impie et de prévaricateur conviennent tout aussi exactement aux pécheurs qui sont chrétiens qu'à ceux qui ne le sont pas. Il est vrai que le saint Docteur, quelques lignes auparavant, donne de l'impiété une définition spéciale : « Impietas proprie ad eos pertinet, qui notitiam Dei non habent, vel cognitam transgressione mutarunt. » Mais il n'est pas démontré que les Chrétiens, coupables de fautes mortelles, ne rentrent dans aucune de ces deux catégories.

La difficulté la plus sérieuse, c'est le partage que le texte fait des pécheurs : d'un côté, ceux qu'il désigne sous les noms d'impies et de prévaricateurs ; de l'autre, les chrétiens surpris par la mort en état de péché : « Christianos si in peccato præventi fuerint ». En vérité, on dirait que, pour le saint Docteur, il ne peut pas y avoir de chrétiens dans le premier groupe.

Ne nous fions pas trop, cependant, à une telle impression. D'abord, lorsque saint Jérôme parle ici de chrétiens, nous ne savons pas au juste à qui il pense. Ce n'est sûrement pas à tous les baptisés, car, dans le contexte, il menace de châtiments éternels, les hérétiques et en particulier Pélage. Le saint Docteur ne promettrait donc en toute hypothèse le salut final qu'à l'intégrité de la foi. Exige-t-il davantage ? Il serait peut-être téméraire de se prononcer dans un sens ou dans l'autre. Le mot « peccatum » n'a, dans tout le paragraphe, qu'une signification trop flottante pour servir de base à une affirmation quelconque. Saint Jérôme l'y emploie en opposition avec « impietas », sans d'ailleurs expliquer très clairement ni l'un ni l'autre. On a essayé de ramener « impietas » au péché mortel, « peccatum » au péché véniel. Correspondance sans doute plus précise

1. *Dialog. adv. Pelag.*, I, 28 (*P. L.*, XXIII, 522).

qu'exacte. « Impietas » se rapporte certainement à des fautes d'une extrême gravité. Nous n'oserions pas soutenir qu'ici « peccatum » ne doive s'entendre que de légères infractions à la loi divine.

Mais voyons comment saint Jérôme a pu être conduit à cette distinction un peu déconcertante. Nous sommes dans son *premier Dialogue contre les Pélagiens*, composé en 415. Le catholique Atticus critique, une à une, les propositions suspectes que son interlocuteur Critobule — autrement dit, Pélage — enseigne dans ses écrits. En ce moment, il attaque la suivante, « In die judicii iniquis et peccatoribus non parcendum, sed æternis eos ignibus exurendos. » Cet énoncé révolte Atticus par son absolue généralité qui lui paraît imposer une limite à la miséricorde divine. Vous mêlez tous les pécheurs ensemble, objecte-t-il à Critobule. Pourtant, il y a des degrés « Cujus est temeritatis iniquos et peccatores impiis jungere ! » Et Atticus de s'évertuer à séparer les uns des autres.

La discussion à laquelle il se livre donne lieu à deux remarques :

1° Le nom de chrétien n'y figure pas, sauf dans la phrase finale où, parce que c'est la première fois, on est étonné de le trouver.

2° A tel endroit, il est clair que « peccator » exprime un trait qui convient à tout homme, fût-il aussi saint que les Patriarches, les Prophètes et les Apôtres.

D'où les deux conséquences suivantes :

1° Saint Jérôme reconnaîtrait que des Chrétiens peuvent appartenir au groupe des « impii ».

2° Par le terme de « peccatum », il aurait l'air, ici, de caractériser un état de l'âme, très déplorable assurément, mais qui ne serait pas *toujours* incompatible avec une légitime espérance de la béatitude éternelle.

D'après cela, si nous revenons au passage incriminé, il serait possible, pour ne pas dire vraisemblable, que le saint Docteur n'y eût en vue que les chrétiens qui méritent réellement ce nom, parce qu'en dépit d'inévitables fautes, ils s'efforcent de conformer leur vie à leur croyance. Voilà,

pensons-nous, jusqu'où il est permis de s'avancer. Cela nous suffit, du reste, pour refuser de voir dans ce deuxième texte ce que le premier ne nous a pas paru contenir, à savoir, une preuve irréfutable de la sympathie de saint Jérôme pour les théories que combattent ensemble le « de Fide et operibus», l'*Enchiridion* et le vingt-et-unième livre de la *Cité de Dieu*.

Chose curieuse! telle est précisément la position que saint Augustin nous invite lui-même à préférer ; oui, saint Augustin aux yeux de qui saint Jérôme passerait, s'il fallait en croire certains érudits, pour l'un des promoteurs de la doctrine miséricordieuse restreinte. En tout cas, si l'évêque d'Hippone avait effectivement une telle opinion de son illustre ami, le premier Dialogue contre les Pélagiens n'y serait pour rien. Il parle de cet ouvrage sur un ton trop élogieux [1]. A vrai dire, tout seul, pareil argument serait plutôt faible. Mais il y en a un autre, et celui-là, on l'appréciera davantage.

Cette formule de Pélage, à l'occasion de laquelle saint Jérôme a écrit des lignes qui ont été si vivement discutées, voilà qu'à son tour saint Augustin la rencontre. C'est en parcourant les actes du concile de Diospolis. L'hérésiarque a eu à la défendre, ainsi que plusieurs autres, devant cette assemblée. Si elle avait été dénoncée aux évêques de Palestine, c'était pour les raisons qui avaient ému saint Jérôme : trop absolue et ne tenant aucun compte de l'enseignement de saint Paul sur les pécheurs qui ont le Christ pour fondement. Ajoutons que ce point ne nous est connu que par saint Augustin [2]. Les membres du synode paraissent bien n'avoir ni demandé [3], ni donné [4] d'explications d'aucune sorte à Pélage. Ils l'ont laissé se retrancher derrière la parole terrible par où Notre-Seigneur termine la prophétie relative au jugement dernier. Il se sont déclarés satisfaits de sa réponse.

Cela montre — notons-le en passant — combien il serait

1. *Epist.* CLXXX, 5 (*P. L.*, XXXIII, 779).
2. *De Gestis Pelagii*, 9 (*P. L.*, XLIV, 325).
3. *De Gestis Pelagii*, 9 (*P. L.*, XLIV, 325).
4. *De Gestis Pelagii*, 10 (*P. L.*, XLIV, 325).

injuste de les accuser de complaisance pour les miséricordieux. Leur collègue d'Hippone n'y songe pas non plus. Les inquiétudes éveillées par le sévère langage du novateur lui semblent très fondées. On s'en aperçoit en plusieurs endroits :

1° Quand il regrette — car tel est bien le sentiment qui anime son récit — quand il regrette la brièveté de cette partie de l'interrogatoire.

Les rapporteurs, Héros, évêque d'Aix, et Lazare, évêque d'Arles, n'avaient pu assister à aucune séance, et personne ne s'était trouvé là pour faire comprendre à l'assemblée leur défiance à l'égard de la thèse de Pélage. Les juges n'avaient pas voulu pousser plus loin un débat dont ils ne discernaient pas très bien la raison d'être : «... nullus urgebat, ut peccatores per ignem salvandos a peccatoribus æterno supplicio puniendis aliqua exceptione distingueret, et eo modo intelligentibus judicibus cur fuerit illud objectum, si nollet distinguere, merito culparetur [1]. » Saint Augustin est donc du même avis que saint Jérôme sur la nécessité d'établir une distinction entre les pécheurs au point de vue des châtiments de l'au-delà.

2° Cet accord se manifeste également, lorsque l'évêque d'Hippone indique sous quelle réserve on peut, à l'exemple de Pélage, taxer d'origénisme le fidèle qui ne croirait pas à l'éternité du châtiment des pécheurs : « rursus, qui nullum peccatorem in Dei judicio misericordia dignum existimat, quod vult ei nomen imponat (Pelagius), dum tamen et hunc errorem ecclesiastica veritate non recipi intelligat » [2]. Ainsi le saint Docteur ne prête pas à la formule de Pélage le sens absolu, comme saint Jérôme, Héros et Lazare ; mais il le condamne avec autant d'énergie. Et plus bas, il fait valoir contre, un argument déjà présenté par saint Jérôme : « si dixisset Pelagius, omnes omnino peccatores æterno igne et æterno supplicio puniendos, quisquis id judicium approbâsset, in se ipsum primitus sententiam protulisset. Quis enim gloriabitur se mundum esse a peccatis [3] ? »

1. *De Gestis Pelagii*, 9.
2. *De Gestis Pelagii*, 10 (*P. L.*, XLIV, 325).
3. *De Gestis Pelagii*, 11 (*P. L.*, XLIV, 326).

Et quels pécheurs saint Augustin met-il de la sorte à l'abri d'une éternité de supplices ? Lui aussi ne pense qu'à ceux dont il est question dans le célèbre texte de la première *Epitre aux Corinthiens*. Mais il est beaucoup moins explicite que saint Jérôme. Voici, en effet, où il l'est le plus : « Non dixerat (Pelagius) omnes peccatores ad æternum pertinere supplicium, ut merito contra Apostolum dixisse videretur, qui quosdam salvos ait futuros, sic tamen quasi per ignem [1]. » C'est bien peu, semble-t-il ; assez, cependant, pour permettre de supposer, avec une certaine vraisemblance, que saint Augustin n'a pas été le moins du monde choqué de la page du premier *Dialogue contre les Pélagiens* qui a nui à la réputation d'orthodoxie de son auteur. Ces âmes, que leurs fautes n'empêchent pas d'arriver au salut, il ne les cherche que là où saint Paul les lui montre, et où saint Jérôme les aperçoit lui-même, c'est-à-dire, au sein de l'Eglise chrétienne. La réserve de son langage s'explique par son dessein spécial : il veut disculper les Pères de Diospolis. Il n'a pas besoin pour cela d'insister sur le point de la doctrine de l'Apôtre auquel il fait allusion. Saint Jérôme, lui, se propose de réagir contre le rigorisme dont la formule de Pélage lui paraît fortement teintée. Dès lors, quand, à cette occasion, il rappelle qu'il y aura des pécheurs de sauvés, ne soyons pas surpris si son zèle pour cette vérité lui donne un peu l'air d'exagérer le nombre de ceux en qui elle doit se réaliser. Il ne prétend pas du tout descendre dans les complications du délicat problème qu'il touche ainsi. Pourquoi donc prendrions-nous, pour une solution parfaitement nette qu'on ne songe en aucune façon à nous offrir, le terme de chrétiens qui ne figure ici qu'une seule fois et avec une portée difficile à préciser ?

En revanche, il n'y aurait pas trop de témérité à soupçonner les miséricordieux d'avoir voulu tirer à eux-mêmes les textes du saint Docteur sur lesquels nous nous sommes arrêtés si longuement. De même, ils ont très bien pu solliciter tel passage de saint Ambroise, sans plus de succès, en

1. *De Gestis Pelagii*, 62 (*P. L.*, XLIV, 356).

tout cas. Considérons, par exemple, celui qui sert à Garnier [1] pour attribuer à l'évêque de Milan l'opinion d'après laquelle tous les Chrétiens sont sûrs de leur salut : « Hoc caput (scilicet, Christum), humani, servate, serpentes. Hoc custodito, vita integra, salus tuta est... Nemo enim perire potest, cui non sublatus est Christus... Ubi fides est, et initium et finem habemus. Ubi perfidia, neque initium neque finis est... [2] ». Si Garnier a raison, ces lignes signifient que pour conserver le Christ, que, pour demeurer uni au Christ, il n'est pas nécessaire de vivre en honnête homme, mais seulement d'adhérer par l'intelligence aux vérités de la foi. Or une pareille interprétation ne trouve d'appui sérieux ni dans le texte ni dans le contexte. Ce n'est même pas la peine d'invoquer contre elle maint autre texte où le saint Docteur exclut du repos céleste tous les grands pécheurs, sans distinguer entre Chrétiens et non Chrétiens [3]. En général, les Pères n'envisagent la foi que telle qu'elle existe normalement, c'est-à-dire, vivifiée par la charité. Pour soutenir, dans un cas déterminé, qu'il en est autrement, il faut des indices positifs que nous chercherions vainement ici. Concluons donc que, si saint Ambroise favorise la doctrine miséricordieuses restreinte, ce ne peut être que malgré lui.

Où l'on découvre de celle-ci une trace un peu moins équivoque, c'est dans un recueil d'anathématismes, inséré parmi les œuvres de Marius Mercator, sous le titre de « Fides Rufini Aquileiensis ». Les plus anciens manuscrits n'ont pas « Aquileiensis », et on ne sait vraiment pas de quel Rufin il s'agit. Garnier opine [4] pour le prêtre de ce nom que saint Jérôme envoya, vers l'an 399, à Rome et à Milan [5]. D'après le même savant, le document daterait aussi de cette époque. En tout cas, il est antérieur à la controverse pélagienne. Or, on y lit ceci : « Qui dicunt diabolo et dæmonibus et impiis, hoc est, Gentilibus, Judæis, Samaritanis omni-

1. *Ad I part. operum Marii Mercatoris*, Appendix I (*P. L.*, XLVIII, 245).
2. *In Ps.* CXVIII. *Serm.* XX, 2, 3 (*P. L.*, XV, 1484).
3. *In Ps.* XXXVII, 2 (*P. L.*, XIV, 1010).
4. *Ad I part. operum Marii Mercatoris*, Appendix I. (*P. L.*, XLVIII, 242).
5. *Epist. ad Ruffinum*, LXXXI, 2 (*P. L.*, XXII, 736).

busque hæreticis (exceptis Christianis qui rectam fidem sequuntur et peccatores sunt) aliquando parcendum et pœnas eorum non esse perpetuas anathema sint [1]. » Ce qui, à première vue, paraît ressortir de ces lignes, c'est que, pour leur auteur, il n'y a pas ombre d'hérésie à regarder l'orthodoxie toute seule comme une garantie certaine de salut. Même il a bien l'air de partager une telle façon de penser. Ce qu'il entend par impies est très net, du moins en apparence. Tout chrétien qui persévère dans la foi échappe à la flétrissure de ce vocable. Oui ; mais que signifient ici les expressions : « rectam fidem sequi; peccatorem esse » ? Il manque à cet anathématisme la lumière d'un contexte. Ce ne doit pas être lui qui a révélé à saint Augustin le péril miséricordieux.

Il n'est pas jusqu'à deux fervents disciples de l'évêque d'Hippone, chez qui on n'ait cru apercevoir la même tendance doctrinale : Orose, en son *Apologie* composée entre les synodes de Jérusalem et de Diospolis, et par conséquent dans la seconde moitié de l'année 415 ; Marius Mercator, dont l'ouvrage visé ici, le *Commonitorium super nomine Cœlestii*, a paru plus tard encore, peut-être même, rien qu'en 429. Il serait difficile, ne fût-ce qu'à cause de ces dates, de leur imputer une part quelconque dans le mouvement contre lequel a été écrit le « de Fide et operibus ». Et à cause des textes, aussi. Orose reproche à Pélage d'englober avec les impies, dans l'éternelle damnation, tous les pécheurs, « omnes peccatores simul cum impiis » [2]. Distinction visiblement empruntée à saint Jérôme, près de qui le jeune prêtre d'Espagne se trouve en ce moment, et pour qui il professe un véritable culte [3]. Le terme de Chrétien ne vient d'ailleurs pas la compliquer fâcheusement, comme dans le premier *Dialogue contre les Pélagiens*. Ce qui serait peut-être une preuve qu'il n'a pas pour saint Jérôme — dont Orose reflète purement et simplement la

1. *Fides Rufini Aquileiensis*, 1 (*P. L.*, XLVIII, 244).
2. *Liber apologeticus contra Pelagium, de arbitrii libertate*, 16 (*P. L.*, XXXI, 1185).
3. *Liber apologeticus contra Pelagium, de arbitrii libertate*, 3 (*P. L.*, XXXI, 1176).

pensée — le sens très étendu que veulent les adversaires de l'orthodoxie du moine palestinien. Quoi qu'il en soit, la doctrine contre laquelle proteste Orose est justement celle qui a suscité à Diospolis un émoi si bien compris de saint Augustin. Quant à Marius Mercator, ses paroles [1] sont trop peu précises pour qu'on en tire autre chose qu'un désaveu de la sévérité de Pélage.

En somme, nous ne connaissons réellement les miséricordieux que par saint Augustin. Les pages qu'il leur consacre donnent naturellement l'idée de chercher dans les documents contemporains d'autres témoignages sur eux. Cependant, on aurait grand tort de vouloir en découvrir à toute force. Il y a là une tentation, à laquelle tout le monde ne paraît pas avoir suffisamment résisté. Evidemment les textes allégués peuvent être pris dans un sens miséricordieux. Mais la question n'est pas là. Doivent-ils l'être ? C'est ce que nous ne pensons pas.

Il plane donc sur les débuts du mouvement miséricordieux une certaine obscurité. A-t-il subi l'influence de l'origénisme, si puissant en Orient à la fin du IV^e^ siècle ? Ce n'est pas invraisemblable ; mais on serait assez embarrassé pour démontrer que oui, et, à plus forte raison, pour déterminer dans quelle mesure. Les deux théories, origéniste et miséricordieuse, contrastent nettement : l'élément rationnel prédomine chez la première, l'élément sentimental chez la seconde. La première, comme saint Jérôme [2] et saint Augustin [3] le laissent entendre, est née du désir de concilier, dans la mesure du possible, vérités révélées et systèmes philosophiques. De tout autres mobiles interviennent dans la formation de la seconde. Nous avons déjà vu que saint Augustin met la doctrine miséricordieuse large au compte de la sensibilité humaine [4]. Il en fait autant pour la croyance qui regarde la foi comme l'unique condition du salut, indépendamment des œuvres : « Sed qui hoc credunt,

1. *Commonitorium super nomine Cœlestii*, IV, 5 (*P. L.*, XLVIII, 105).
2. *Apol.*, III, 40 (*P. L.*, XXIII, 487).
3. *De Hæresibus*, XLIII (*P. L.*, XLII, 34).
4. *Enchiridion*, 29 (*P. L.*, XL, 284). — *De Civitate Dei*, l. XXI. XVII ; XVIII, 2 (*P. L.*, XLI, 731, 733).

et tamen catholici sunt, humana quadam benevolentia mihi falli videntur [1]. » S'il y a une hypothèse pour laquelle il se montre sévère, c'est celle de l'intercession des saints, au jour du jugement dernier. Il lui attribue une origine honteuse : on ne l'a imaginée, nous dit-il, que pour calmer des inquiétudes trop légitimes, causées par une vie morale dont la note principale n'est pas l'austérité [2]. Peut-être une raison de ce genre n'est-elle pas complètement étrangère à l'éclosion et surtout à la propagation des thèses miséricordieuses restreintes. Ce qui n'empêcherait d'ailleurs pas des considérations — d'un ordre un peu plus noble — d'y avoir également contribué, par exemple, la bonté du Christ, ou encore ce que saint Augustin appelle «le mérite du fondement .[3]» c'est-à-dire la puissance du Christ pour le salut. C'est sous l'empire d'idées comme celles-là que, de nos jours, tant de fidèles veulent que le plus grand nombre des Catholiques soient sauvés. Seulement, à l'époque de saint Augustin, on allait beaucoup plus loin. D'abord, il s'agissait de *tous* les Catholiques, sinon même, de tous les baptisés. Ensuite et surtout, on prétendait en venir par là jusqu'à de graves innovations disciplinaires, comme d'admettre au Baptême n'importe qui, fût-il pécheur public et décidé à continuer de vivre dans le péché [4]. C'était donner à une proposition, déjà très difficile à accepter en qualité de simple opinion, l'allure d'un dogme.

Détail qui vaut la peine d'être noté : la première fois que l'attention de saint Augustin est attirée sur la thèse du salut de tous les Catholiques, c'est précisément par les conséquences pratiques que l'on essaie d'en déduire. Cela ressort clairement du préambule du « de Fide et operibus », où celles-ci ouvrent la liste des erreurs que le livre est destiné à combattre. C'est à elles que le saint Docteur paraît en vouloir spécialement. Il en indique plus loin le principe ; il va le réfuter longuement ; mais c'est toujours elles qu'il a l'air

1. *Enchiridion*, 18 (*P. L.*, XL, 263).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVIII, 1, 2.
3. *De Fide et operibus*, 24 (P. L., XL, 213). — *Enchiridion*, 18. — *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI (*P. L.*, XLI, 734).
4. *De Fide et operibus*, 1, 2 (*P. L.*, XL, 197, 198).

de poursuivre à travers lui. On a là un nouveau et sérieux motif de ne pas imputer à saint Jérôme les ouvrages dénoncés à l'évêque d'Hippone comme contenant la doctrine du salut par la foi toute seule. Ils devaient aussi en formuler les conclusions qui alarmaient si fort saint Augustin. Or il ne s'en trouve pas de tels, parmi ceux du moine de Palestine.

Le mouvement miséricordieux ne se rattache donc d'une manière certaine à aucun nom connu. Il nous apparaît entre l'origénisme et le pélagianisme, sans que nous puissions savoir exactement ce qu'il doit à l'un et à l'autre. Si l'on ne craignait pas de se laisser entraîner au-delà des limites de la vérité par le goût des systématisations simples et qui font bien, très volontiers on prendrait la forme large de l'erreur miséricordieuse pour un succédané de l'origénisme, tandis qu'on verrait dans l'ensemble des formes restreintes une réaction contre le pélagianisme, si rigoureux, on l'a remarqué, au point de vue des conditions du salut. Ce n'est pas cela, bien sûr ; mais il ne faudrait peut-être pas dire non plus qu'il n'y a rien de cela. De même, on ne saurait nier absolument toute complicité des passions. Bref, il semble que nous soyons ici en présence d'une altération de la vérité religieuse, qui offre un caractère tout particulier : au commencement, simple conjecture sur le problème éternellement préoccupant du nombre des damnés, — très téméraire, si l'on veut, mais, en raison même de sa qualité de conjecture, n'excitant aucune défiance — la théorie miséricordieuse se serait peu à peu convertie, sous les influences précitées, en doctrine ferme, qui ambitionne l'adhésion des fidèles et le gouvernement de leur vie en se réclamant des saintes Ecritures, et peut-être aussi, de quelques Docteurs. Il est clair qu'en acquérant cette rigidité, elle perdait tous les droits qu'elle pouvait avoir à la liberté.

CHAPITRE III

Les Incroyants.

Pendant que s'organise, à l'intérieur de l'Eglise, cette forte poussée contre l'éternité des peines de l'Enfer, les milieux païens assaillent le même dogme avec violence, et ne lui épargnent pas les railleries. Saint Augustin nous dépeint les auteurs de ces attaques comme infatués d'eux-mêmes et pleins de dédain pour les enseignements de la foi [1]. Ils invoquent les lois, tantôt de l'ordre physique, tantôt de l'ordre moral.

Est-ce possible, demandent les uns [2], que des corps vivants subsistent dans des flammes éternelles ? « Non admittit, inquiunt, ulla ratio, ut caro ardeat, nec absumatur; doleat, neque moriatur [3] ». La toute-puissance divine ne leur suffit pas ; ils réclament des exemples, quitte à en nier la valeur [4]. Pour eux, tout ce qui n'a pas encore son explication, est faux [5]. Les saintes Ecritures, remplies de détails si extraordinaires, ne viennent pas de Dieu [6].

D'autres crient à l'injustice : voilà quelqu'un qui a commis une faute pendant un temps nécessairement limité, et vous le condamnez à une peine éternelle [7] ! La disproportion est choquante. Et puis, que faites-vous de la parole de votre Christ: « La mesure dont vous vous serez servis

1. *De Civitate Dei*, l. XX, XXX, 6 (*P. L.*, XLI, 708).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, II (*P. L.*, XLI, 709).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, V, 2 (*P. L.*, XLI, 715).
4. *De Civitate Dei*, l. XXI, II (*P. L.*, XLI, 709).
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, V, 1 (*P. L.*, XLI, 714).
6. *De Civitate Dei*, l. XXI, V, 2 (*P. L.*, XLI, 715).
7. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI (*P L.*, XLI, 725).

vous sera appliquée à vous-mêmes [1] » ? L'objection prend parfois la forme d'un blasphème : « Minatur Christus sibi non credentibus æterna supplicia : et alibi ait : In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. Satis ridicule atque contrarie. Nam, si ad mensuram redditurus est pœnam, et omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minæ infiniti supplicii [2] ? »

Nous avons là deux appels à l'idée de justice, d'une nature très différente. Dans un cas, elle est envisagée en elle-même, d'une façon absolue. Dans l'autre, au contraire, on s'empare de la formule que Jésus-Christ en donne, et on tend à créer l'impression, non pas précisément que l'éternité des peines de l'Enfer contredit la justice, mais que le divin Maître, en enseignant l'éternité des peines de l'Enfer, se contredit lui-même.

A l'époque de saint Augustin, c'est le premier point de vue qui paraît le plus familier aux païens. Du moins, l'évêque d'Hippone ne s'inquiète-t-il que de celui-là, lorsqu'au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, il enregistre leurs objections contre l'éternité des peines de l'Enfer. Quant au raisonnement, si injurieux pour Notre-Seigneur, que nous venons de transcrire, voici quelques détails sur son histoire. C'est un païen de Carthage qui, vers l'an 408, le propose à un prêtre de la même ville, Deogratias, en lui disant qu'il l'a trouvé dans le philosophe Porphyre [3]. A son tour, Deogratias le communique à saint Augustin, pour que celui-ci veuille bien y répondre à sa place. Il ne reste plus qu'à identifier ce Porphyre qui l'a énoncé le premier. On pense d'autant plus naturellement au célèbre néopiatonicien du même nom, qu'on le sait auteur d'un gros tralté en quinze livres contre les chrétiens. Toutefois saint Augustin penche vers un autre avis : « non eum esse arbitror Porphyrium Siculum illum, cujus celeberrima est fama » [4]. Pourtant, il connaît le disciple de Plotin comme un ennemi

1. *Matth.*, VII, 2.
2. *Epist.* CII, 22 (*P. L.* XXXIII, 379).
3. *Retract. II*, 1 (*P. L.*, XXXII, 643). — *Epist.* CII, 8, 28 (*P. L.*, XXXIII, 373, 382).
4. *Retract. II*, 1.

de la doctrine du Sauveur [1]. Il faut remarquer qu'il n'apporte pas de raisons de son sentiment. Il n'a d'ailleurs pas l'air de posséder à fond les éléments du problème. Aussi ne voyons-nous aucune nécessité de partager son doute. Et ce n'est pas saint Jérôme qui nous y pousserait. Les quelques objections qu'il nous a conservées de Porphyre sur d'autres points de la foi chrétienne, rappellent trop bien par leur genre et par leur ton celle dont l'ami incroyant du prêtre Déogratias voulait avoir la solution [2].

En somme, il demeure extrêmement probable que nous avons affaire à un fragment de l'ouvrage, aujourd'hui perdu, où l'illustre Alexandrin combattait si âprement nos dogmes. De plus, cet épisode des relations d'un païen cultivé avec un prêtre catholique, plus de cent ans après la mort de Porphyre, accuse la persistance de l'influence exercée par celui-ci. Peut-être même la lecture de ses œuvres n'est-elle pas pour rien dans le mouvement indigné avec lequel, en dehors de l'Eglise, tant d'esprits contemporains de saint Augustin repoussent un dogme qui, à leurs yeux, blesse la notion de la justice. La transition est si facile du point de vue de Porphyre au leur.

L'idée d'opposer à l'éternité des peines de l'Enfer la condition naturelle des corps vivants émane-t-elle de la même source ?

On ne voit pas, en tout cas, de quelle autre. Saint Jérôme, ayant l'occasion de nommer les écrivains qui se sont distingués par leur acharnement contre la vérité chrétienne, se borne aux trois suivants : Celse, Porphyre et Julien [3]. Ce sont évidemment les plus importants. Y en a-t-il un à qui l'objection tirée des lois physiques puisse être attribuée avec quelque vraisemblance ?

Il ne semble pas que ce soit Celse. L'éternité des peines de l'Enfer, on en sera peut-être surpris, trouve grâce devant

1. *De Civitate Dei*, l. XIX, XXII, XXIII, 3 (*P. L.*, XLI, 650, 653).
2. *Epist.* CXII. 11 ; CXXXIII, 9 (*P. L.*, XXII, 923, 1157). — *Dial. adv. Pel.*, III, 17 (*P. L.*, XXIII, 553). — *Liber Hebr. Quæst. in Gen.*, I, 10 (*P. L.*, XXIII, 939). — *Comm. in Epist. ad Gal. Prologus.* (*P. L.*, XXVI, 310).
3. *Epist.* LXX, 3 (*P. L.*, XXII, 666).

l'auteur du Discours véritable : « Merito isti (scilicet Christiani) persuasum habent eos qui recte vixerunt felicitate donandos : iniquos autem æternis suppliciis cruciatum iri. Ab hoc dogmate nec isti nec quivis alius discedere debeat [1]. » Il est vrai que le même philosophe se moque tout à son aise de la Résurrection de la chair et de l'embrasement général prédit pour la fin du monde [2]. Par conséquent, le feu où brûlent éternellement des corps ressuscités a très bien pu lui déplaire aussi. Seulement, c'eût été alors à la nature, et non à l'éternité des peines de l'Enfer, qu'il s'en fût pris, tandis que les défenseurs de l'objection rapportée par saint Augustin visent la seconde autant et plus que la première.

Et puis, avec cela, il faut tenir compte d'un renseignement de saint Augustin sur eux, qui est d'ailleurs le seul que nous ayons. Il s'agit de leur Théologie. Le saint Docteur la résume en trois articles : un Dieu, artisan du monde ; des divinités, également créées par lui, et dont il se sert pour le gouvernement du monde ; enfin, disséminées dans le monde, des forces capables d'opérer des prodiges [3]. On reconnaît là des théories communes aux sectes néoplatoniciennes. Or Celse est venu plus tôt. Nous voilà donc rejetés sur Porphyre, Julien, Hiéroclès, etc... La pénurie de textes nous réduit à de simples conjectures. La mieux fondée — nous ne prétendons nullement qu'elle le soit beaucoup — serait peut-être celle d'après laquelle le conflit entre l'éternité des peines de l'Enfer et les lois de la nature aurait été imaginé par le même esprit qui a essayé de montrer dans le terrible dogme un réel outrage à la justice, c'est-à-dire, par Porphyre.

Ce philosophe est le seul qui ait sûrement attaqué une fois l'éternité des peines de l'Enfer. Cela constitue une présomption en sa faveur, si une telle expression n'est pas ici hors de mise. Ensuite, il est antérieur aux autres, et ses ouvrages ont largement inspiré les leurs. De plus, nous savons positivement par Arnobe, dont le traité « Adversus

1. Origène, *Contra Celsum*, VIII, 49 (*P. G.*, XI, 1590).
2. Origène, *Contra Celsum*, V, 14, 15 (*P. G.*, XI, 1202).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 1 (*P. L.*, XLI, 718).

nationes » n'a pas été écrit très longtemps après celui de Porphyre contre les chrétiens, qu'à la fin du troisième siècle, on tournait en dérision, dans certains cercles païens où Platon était en honneur, les flammes inextinguibles de l'Enfer [1]. Que Porphyre y ait sa part de responsabilité, cela ne peut pas, après les remarques précédentes, paraître invraisemblable.

En somme, au commencement du Ve siècle, il circule, dans les milieux païens, contre l'éternité des peines de l'Enfer, deux principaux arguments appuyés, l'un, sur une loi physique, l'autre, sur une notion morale. Et cette essentielle différence — à s'en fier aux indices aperçus tout à l'heure — coexisterait avec une communauté d'origine. L'un et l'autre auraient été élaborés au sein du néoplatonisme. Puis, des maîtres de cette école les auraient lancés dans le public. C'est Porphyre qui, à ce point de vue, est le plus fortement soupçonné.

En tout cas, un autre trait les rapproche l'un de l'autre, incontestable, celui-là. C'est que, quand l'évêque d'Hippone en constate l'action sur la société païenne de son temps, ils sont déjà vieux, puisqu'ils remontent à plus d'un siècle. On peut ajouter aussi que, depuis, ils n'ont jamais cessé de remporter un grand succès près d'une foule d'intelligences, même chrétiennes. Et, selon toute probabilité, ils ne cesseront pas de si tôt. En un mot, ils appartiennent aux éléments permanents de la protestation que la raison humaine fait entendre, à travers le cours des siècles, contre un dogme qui lui inspire tant d'effroi. Rien qu'à ce titre, ils offrent beaucoup d'intérêt. Il est heureux qu'un maître comme saint Augustin ait eu l'occasion de les discuter.

On aura remarqué que, s'ils ont frappé son attention, ce n'est pas tant par la place qu'ils pouvaient tenir dans tel ouvrage, contemporain ou ancien, que par leur diffusion dans le monde qui résistait encore à l'Evangile. A vrai dire, le second — celui qui mettait en cause la justice divine — semble n'avoir été très goûté que dans certaines clans intellectuels : « *quidam* eorum, contra quos defendimus civita-

1. *Adversus Nationes*, II, 14 (*P. L.*, v, 831).

tem Dei... », ainsi saint Augustin en désigne-t-il les partisans [1]. Mais le premier jouissait d'une vogue extraordinaire. Il représente bien la manière dont, à l'époque du saint Docteur, la libre-pensée accueille l'éternité des peines de l'Enfer. Il est une des armes les plus à la mode, parmi les incrédules, contre la Cité de Dieu.

Signalons enfin un troisième raisonnement, non moins hostile que les deux précédents à l'éternité des peines de l'Enfer, mais qui se présente au lecteur de saint Augustin dans des conditions toutes différentes. Il n'est pas donné de façon explicite. C'est à se demander si le saint Docteur l'a véritablement en vue. Au moins y fait-il sûrement penser. Et voici de quelle manière. Il y a une théorie qui veut que toute peine soit destinée à l'amélioration du coupable. On voit tout de suite combien elle s'accorde peu avec l'idée de châtiments éternels dans une vie future. Or il arrive à saint Augustin de la mentionner — à propos, précisément, de l'éternité des peines de l'Enfer — Il vient d'insister longuement sur les deux objections de tout à l'heure. Alors, il continue : « Platonici quidem, quamvis impunita nulla velint esse peccata, tamen omnes pœnas emendationi adhiberi putant, vel humanis inflictas legibus, vel divinis, sive in hac vita, sive post mortem, si aut parcatur hic cuique, aut ita plectatur, ut hic non corrigatur [2]. » Ces lignes contiennent le point de départ d'une nouvelle objection, dont le saint Docteur a l'air de vouloir nous entretenir. Lorsqu'un peu plus bas, il écrit : « Qui hoc opinantur, nullas pœnas nisi purgatorias volunt esse post mortem... », on est porté à croire qu'il en commence l'exposé Mais non. Il tourne court, se lançant dans des considérations où l'histoire du dogme du Purgatoire a un témoignage précieux à recueillir, mais qui restent étrangères au sujet de notre étude.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI (*P. L.*, XLI, 725).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XIII (*P. L.*, XLI, 727).

Dès lors, une question se pose : L'objection ainsi pressentie a-t-elle été réellement formulée, au temps de saint Augustin ?

Il faut bien reconnaître que l'évêque d'Hippone ne nous encourage guère à répondre oui. Si elle était parvenue à ses oreilles, il n'aurait sans doute pas négligé de la réfuter. Mais, dira-t-on, il est possible qu'il n'en ait pas entendu parler. Oui, évidemment. Toutefois, comment expliquer, alors, qu'il en ait connu la majeure, et seulement la majeure ? Si encore une époque antérieure nous en renvoyait un écho ! Mais nous ne discernons rien de tel, ni du côté chrétien, ni du côté païen.

1° Le côté chrétien, c'est ici Origène. On lui a prêté la doctrine du caractère médicinal de toute punition infligée par Dieu [1]. Et, de fait, elle existe bien chez lui [2] ; mais qu'elle est loin d'y être aussi claire et aussi ferme qu'on s'est plu à le dire ! Il donne l'impression de n'en avoir pas remarqué l'incompatibilité avec l'éternité des peines de l'Enfer. D'ailleurs, aucun de ses adversaires ne s'est avisé de la lui reprocher, du moins à ce point de vue. En vérité, s'il a favorisé l'objection qui nous occupe, ce n'a été que très inconsciemment, il en est peut-être un précurseur ; à coup sûr, il n'en est ni auteur, ni partisan.

2° Quant aux Platoniciens qui, en ce moment, représentent le côté païen, ils semblent mériter un jugement analogue. On sait que saint Augustin, en employant cette appellation, vise principalement Plotin, Porphyre et Jamblique [3] qui, en effet, dans certains passages, envisagent nettement la peine comme un remède [4]. Mais d'abord, Plotin admet des cas de perversité, où elle ne peut pas intervenir de la sorte [5]. En quoi, du reste, il se montre fidèle à Platon [6]. Ce n'est donc pas chez lui que cette conception du rôle de la peine apparaît aussi absolue, aussi exclusive que saint

1. Turmel, *Revue du Clergé français*, 1er décembre 1907, p. 531.
2. *De Principiis*, II, 5, 3. — II, 10, 6 (*P. G.*, XI, 207, 239).
3. *De Civitate Dei*, l. VIII, XII (*P. L.*, XLI, 237).
4. Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 45. — Jamblique, *Traité de l'âme*, XV.
5. Plotin, *Ennéades*, IV, 8. 5.
6. *République* X. — *Gorgias*. — *Phédon*.

Augustin nous la décrit. Serait-ce chez les autres ? Nous ne pouvons pas nous prononcer là-dessus, une trop grande partie de leurs œuvres ayant été détruite. Ce qui est sûr, c'est que, nulle part, nous ne voyons les Platoniciens s'appuyer sur une théorie comme celle-là, pour limiter la durée des châtiments de l'autre vie. Bref, rien ne garantit qu'ils en aient fait le même usage que de l'idée de corps vivant ou de l'idée de juste rétribution, c'est-à-dire, qu'ils aient essayé d'en tirer un argument contre l'éternité des peines de l'Enfer.

Des tentatives de ce genre ne se produiront que plus tard. D'ailleurs, le nom des Platoniciens y sera mêlé quand même, puisque justement elles consisteront à préciser et à pousser jusqu'à certaines conséquences un principe posé ou plutôt ébauché par cette école. Ils y auront donc contribué, d'une manière efficace, et, bien entendu, sans les prévoir. Ce qui étonnera d'autant moins que saint Augustin lui-même, si vif pourtant contre le point du système néoplatonicien qui inspirera ces nouvelles attaques, ne paraît les redouter ni pour le présent ni pour l'avenir.

Et ainsi la conclusion déjà entrevue se confirme : au temps de saint Augustin, la contradiction païenne se résume dans les deux objections dont il a été question plus haut :

- 1° Un corps ne peut pas vivre dans le feu ;

2° Il doit y avoir proportion entre la durée de la peine et celle de la faute.

DEUXIÈME PARTIE

Réfutation des erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, par saint Augustin.

DEUXIÈME PARTIE

Réfutation des erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, par saint Augustin.

Saint Augustin a donc la fortune — assez singulière, n'est-il pas vrai ? — d'apparaître, seul ou presque seul, au centre des multiples attaques dirigées à son époque contre l'éternité des peines de l'Enfer. C'est lui — presque exclusivement — qui nous renseigne sur les diverses sortes d'ennemis de ce dogme, ainsi que sur leurs armes respectives.

Mais ce service, il ne le rend pas en cherchant à faire acte simplement d'historien. Non. Il ne signale toutes ces erreurs, toutes ces objections, que pour les réfuter.

Et telle est précisément la première forme de son œuvre doctrinale, sur ce point spécial de l'enseignement révélé, comme du reste,, sur tant d'autres : le défendre contre toutes les négations qu'il suscite tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Eglise.

Quels procédés emploie-t-il pour cela ?

C'est ce que nous avons maintenant à étudier. Tout naturellement, nous suivrons le même ordre que dans l'exposé des attaques, et par conséquent, nous considérerons saint Augustin répliquant :

1° Aux origénistes ;

2° Aux miséricordieux ;

3° Aux incroyants.

CHAPITRE PREMIER

Saint Augustin contre les Origénistes.

Au sujet de la théorie origéniste, distinguons entre sa forme de développement en Orient et sa forme de propagation en Occident.

De celle-là, saint Augustin ne s'est pas beaucoup occupé. Lointaine et subtile, elle ne pouvait guère, en restant identique à elle-même, avoir de prise sur le génie latin : n'avait-elle pas dû, pour réussir en Espagne, sacrifier mainte spéculation caractéristique ? En outre, les esprits de l'Occident qu'elle eût pu séduire avaient été découragés par la récente condamnation que le pape Anastase avait portée contre l'ensemble doctrinal auquel elle appartenait [1].

Aussi, lorsque saint Augustin la rencontre sur son chemin, ne lui témoigne-t-il que très peu de considération. Il lui rappelle la sentence de réprobation qu'elle a valu, de la part de l'Eglise, au grand homme qui passe pour en être le père [2]. Il lui représente l'invincible répulsion qu'elle inspire aux vrais fidèles : « Quis catholicus Christianus, vel doctus vel indoctus, non vehementer exhorreat eam quam dicit (Origenes) purgationem malorum, id est... [3] ? Et les explications qui font immédiatement suite, montrent très bien le point de vue fort simple d'où il la juge : « id est, etiam eos qui hanc vitam in flagitiis et facinoribus et sacrilegiis atque impietatibus quamlibet maximis finierunt,

1. *Epistola Hieronymi ad Pammachium et Marcellam* (*P. L.*, XXII, 792). — *Apolog.*, II, 14 (*P. L.*, XXIII, 437).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XVII (*P. L.*, XLI, 731).
3. *De Hæresibus*, XLIII (*P. L.*, XLII, 34).

ipsum etiam postremo diabolum atque angelos ejus, quamvis post longissima tempora, purgatos, atque liberatos regno Dei lucique restitui... » Elle lui apparaît donc avant tout comme absolument opposée à la plus élémentaire notion de justice : c'est un trait qui, à ses yeux, suffit pour révolter un cœur chrétien. Il y a là un exemple, intéressant et suggestif, de défense de la foi catholique par le recours à l'instinct de justice qu'elle développe dans les consciences.

Mais ce qui mérite une toute spéciale attention, c'est une marque que le saint Docteur imprime à l'étrange théorie et qu'il estime capable, par elle-même, sans le secours d'aucune autre considération, d'en détourner les intelligences soumises au Christ. Cette marque, qui est précisément cause de la vive protestation de tout à l'heure, la voici : *doctrine totalement rejetée par l'Eglise catholique.* « Sunt hujus Origenis alia dogmata, quæ catholica Ecclesia omnino non recipit... maxime de purgatione et liberatione ac rursus post longum tempus ad eadem mala revolutione rationalis universæ creaturæ. Quis enim catholicus... ! »

Le passage est extrait du « de Hæresibus », ouvrage composé par saint Augustin, environ deux ans avant sa mort, et qui contient la liste des hérésies, depuis les premiers jours de l'Eglise, avec, sur chacune d'elles, des indications généralement brèves. Là, saint Augustin ne réfute pas. Il expose. Mais, parfois, l'exposition recouvre des germes de réfutation. Et ce sont justement ces germes que nous allons tâcher de dégager, en ce qui concerne la doctrine origéniste de la réhabilitation, à une certaine époque, des criminels endurcis et des démons.

A la fin du paragraphe, où nous avons vu cette opinion consignée, saint Augustin renvoie, pour une discussion plus approfondie, à la *Cité de Dieu.* Si nous suivons le conseil, nous trouvons, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu,* deux chapitres consacrés à la théorie origéniste : le dix-septième qui en rend compte dans le même esprit et avec les mêmes critiques que l'alinéa du « de Hæresibus » ; et le vingt-troisième, qui se propose de rechercher les motifs de l'hostilité que l'Eglise lui montre. Or, tandis que le dix-septième

lui laisse sa forme primitive, orientale, de sortes d'éternités successives, le vingt-troisième la réduit à l'idée de salut universel qui est sa forme dérivée, occidentale, celle sous laquelle saint Augustin entend la combattre — avec, d'ailleurs, infiniment d'à-propos, puisque la forme compliquée reçoit tous les coups dirigés contre la forme simplifiée.

Nous allons maintenant essayer de les compter.

L'arme de choix de saint Augustin, c'est la sentence du jugement dernier, prédite par celui-là même qui doit la prononcer, avec une netteté à laquelle le saint Docteur rend un hommage très expressif. Si tant de saints personnages, dit-il, versés dans les Ecritures anciennes et nouvelles, rejettent le salut final des démons, ce n'est pas par un mauvais sentiment à l'égard de ceux-ci ; mais ils ont compris qu'il était impossible de faire autrement sans vider de tout contenu, ou, tout au moins, sans énerver les paroles que le Seigneur doit adresser aux réprouvés, au dernier jour : « Discedite a me, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus [1]. »

Il est remarquable que la finale : qui paratus est..., négligée, on le verra, par saint Augustin parlant aux fidèles, lui serve de point de départ pour argumenter contre les origénistes. En effet, il ajoute aussitôt : « Sic quippe ostendit (Dominus) æterno igne diabolum et angelos ejus arsuros. » Voilà donc son attention qui se concentre sur le diable et ses anges. Pourquoi ? Parce que, pense-t-il, si le Christ affirme quelque chose sans l'ombre d'une restriction, c'est en premier lieu l'existence d'un feu éternel préparé au diable et à ses anges.

Son procédé est très clair. Quoi qu'il en soit des hommes, semble-t-il dire aux origénistes, vous ne pouvez contester le caractère irrémédiable de la perte du diable et de ses anges, car Jésus-Christ enseigne d'une manière trop catégorique, et qu'il y a un feu éternel, et que c'est, avant tout, à cause du diable et de ses anges.

Cette démonstration est rigoureuse ; mais il a tellement à cœur de chasser des intelligences toute espèce de doute,

1. *Matth.*, XXV, 41.

qu'il ne s'en tient pas là. Les saintes Ecritures parlent, en d'autres endroits, du sort des démons [1]. Il s'empare de ces textes et les unit aux paroles du Christ comme en un faisceau puissant. Ainsi est-il conduit à évoquer la vision de l'Apolypse, où le diable est jeté dans l'étang de feu et de soufre, pour être tourmenté, avec la bête et le faux prophète « nuit et jour, dans les siècles des siècles ». Cette dernière locution éveille-t-elle chez lui le souvenir de subtilités origénistes ? Peut-être. En tout cas, comme s'il craignait une méprise, il a soin de faire remarquer que les deux expressions « dans les siècles des siècles » et « éternel » ont le même sens et que ce sens est habituellement dans les saints Livres celui d'une durée sans fin.

Rien de mieux. Mais le châtiment qu'elles caractérisent ne semble pas avoir encore commencé. Par exemple, en ce qui concerne le diable et ses anges, il est permis de douter qu'ils subissent déjà les morsures du feu éternel qui leur est préparé, puisque le livre de l'*Apocalypse* situe dans l'avenir les tourments qu'il présente comme le partage dans les siècles des siècles, du diable, de la bête et du faux prophète : « Et ils seront — donc, ils ne sont pas encore — tourmentés, nuit et jour, dans les siècles des siècles. »

Quand un délai serait possible, ou même certain, on ne voit pas ce qu'on tirerait de cette circonstance. Saint Augustin détruit tout espoir qu'elle pourrait faire naître, à l'aide d'un troisième oracle des saintes Ecritures dont la lueur effrayante tombe, cette fois, sur le passé qu'elle révèle tout plein de la sévérité divine à l'égard des anges prévaricateurs. Le Seigneur ne leur a pas pardonné, est-il écrit dans la « Secunda Petri », au commencement d'un verset dont la suite, très difficile, est ainsi comprise par saint Augustin : «et en attendant le jugement suprême où le feu éternel les recevra pour les tourmenter dans les siècles des siècles, ils sont déjà sous le coup d'une première condamnation qui les enchaîne dans les prisons des ténèbres infernales [2] ».

Ce n'est pas le lieu de considérer l'opinion sur la condi-

1. *II Pet.* II, 4. — *Apoc.*, XX, 9, 10.
2. *II Pet.* II, 4.

tion momentanée des démons, que, sans y prendre garde, saint Augustin laisse apercevoir ici. Seule, nous intéresse la portée que possède, à ses yeux, le passage inspiré. Elle est énorme ; et le saint Docteur l'a encore agrandie, en soudant à la donnée de la *Secunda Petri* les tourments futurs de l'Apocalypse et le feu éternel de l'Evangile, préparé au diable et à ses anges. Elle consiste en ce que le verset mystérieux et terrible, complété comme nous venons de le dire, est l'inébranlable fondement de la doctrine relative à l'impénitence définitive et au malheur irréparable du diable et de ses anges : « Prorsus nec alia causa, nec justior atque manifestior inveniri potest, cur verissima pietate teneatur fixum et immobile, nullum regressum ad justitiam vitamque sanctorum et angelos ejus habituros, nisi quia Scriptura, quæ neminem fallit, dicit eis Deum non pepercisse... »

Et ne soyons pas surpris de tant de soin à établir l'éternité des supplices du diable et de ses anges. Pour saint Augustin, l'éternité des supplices des damnés est démontrée du même coup. Si l'on touche à celle-ci, se hâte-t-il de déclarer, on touche aussi à celle-là. Pourquoi admettre la première, quand on rejette la seconde ? Voici un arrêt contre les méchants, anges et hommes : sera-t-il vrai pour les anges et faux pour les hommes ? Oui, poursuit-il avec une légère pointe d'ironie, oui, si les conjectures humaines pèsent plus que les paroles divines.

On saisit maintenant la marche de saint Augustin. Il est parti de la sentence du jugement dernier, pour y revenir. La finale : « qui paratus est diabolo et angelis ejus », n'a pas de sens, si les peines du diable et de ses anges ne sont pas éternelles. D'autre part, l'éternité des peines du diable et de ses anges n'est plus soutenable, s'il y a des damnés qui doivent sortir de l'Enfer. Il n'y en a donc pas.

En somme, la parité de traitement des réprouvés et des mauvais anges, sur laquelle, d'ailleurs, il se contente d'attirer les regards sans la faire jaillir en pleine lumière du texte qui la renferme, tel est le support du premier raisonnement de saint Augustin contre les origénistes.

Le deuxième, lui aussi, roule sur une parité, encore plus

éclatante : celle que Jésus-Christ, résumant avec une clarté et une concision terribles, les conclusions du jugement suprême, pose entre les bons et les méchants, au point de vue de la durée de leur sort : « Sic ibunt isti in supplicium æternum, justi autem, in vitam æternam [1]. » Cette parité, saint Augustin, lorsqu'il s'adresse aux fidèles, ne fait guère que la signaler [2]. Mais, quand il a devant lui les origénistes, il s'applique à leur en montrer toute la force : quelle idée, s'écrie-t-il, de traduire « supplice éternel » par « supplice très long », et en même temps « vie éternelle » par « vie qui n'a pas de fin », alors que « supplice éternel » et « vie éternelle » sont juxtaposés dans une seule et même phrase ! Non ; il est absolument impossible que, dans deux expressions si étroitement assemblées, le mot « éternel » ne veuille pas dire la même chose : « Par pari enim relata sunt, hinc supplicium æternum, inde vita æterna ». Et le saint Docteur, d'insister encore sur l'absurdité de la prétention contraire : « Dicere autem in hoc uno eodemque sensu : Vita æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est. »

On ne saurait donc, à aucun prix, admettre coup sur coup deux interprétations d'un même mot aussi contradictoires. Il faut nécessairement en choisir une et s'y tenir. Or, qui s'est jamais avisé de limiter la vie éternelle des saints ? Eh bien ! à l'égard du supplice éternel des réprouvés, pareille tentative ne serait pas plus raisonnable : « Unde, quia vita æterna sanctorum sine fine erit, supplicium quoque æternum quibus erit, finem procul dubio non habebit. »

Tels sont, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, les deux raisonnements anti-origénistes de saint Augustin.

Ne dépendent-ils pas l'un de l'autre ?

En soi, non, puisqu'ils partent l'un et l'autre de deux paroles différentes de Notre Seigneur. Dans l'esprit de saint Augustin, ce n'est pas tout à fait cela. Le deuxième arrive pour consolider le premier, en fournissant la preuve péremptoire qu'il n'y a ici qu'une seule manière légitime d'entendre

1. *Matth.*, XXV, 46.
2. *Sermones*, XXII, 10 (*P. L.*, XXXVIII, 155).

« éternel », qui est : « ce qui n'a pas de fin ». D'ailleurs, rien de plus naturel que cette sorte de subordination du deuxième au premier ; car, si les deux paroles de Notre Seigneur valent séparément, la seconde n'est, en fait, qu'une déduction de la première, et, par conséquent, paraît surtout destinée à en renforcer la clarté, déjà très vive. Et, sans doute, à n'en réclamer que ce service, risque-t-on d'être plus fidèle à la pensée du divin Maître.

C'est donc bien à la sentence du jugement dernier que saint Augustin suspend toute son argumentation, d'accord en cela, comme il ne manque pas de le noter lui-même, avec la tradition des Docteurs de l'Eglise : « viderunt divinam vacuari vel infirmari non posse sententiam... »

Il en avait déjà fait autant, dans la réponse à Orose. Il commençait par le mettre en garde contre la théorie du relèvement moral du diable et de ses anges. Ce qui, entre parenthèses, ne laisse pas de surprendre un peu, quand on se rappelle que son correspondant avait eu soin, dans l'exposé de l'origénisme espagnol, d'exclure formellement cette erreur particulière. Mais, depuis la lecture des *Apologies* de saint Jérôme, elle était si étroitement liée dans sa pensée au nom d'Origène ! En tout cas, il faut remarquer la manière dont il la combat ici. Nous la repoussons, écrit-il, « non quia diabolo et dæmonibus invidemus, et eo modo quasi vicem malevolentiæ rependimus... sed quia ultimæ sententiæ summi et veracissimi Judicis, ex nostra præsumptione addere nihil debemus [1]. » Et il ajoute aussitôt : « Ipse enim se similibus eorum dicturum esse prædixit : Ite in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. » Comme s'il donnait l'éternité des peines des pécheurs pour soutien à l'éternité des peines des démons. Nous savons que ce sera l'inverse au vingt et unième livre de la Cité de Dieu.

Il lui reste à démontrer l'éternité des peines des pécheurs, ce qui le ramène à un point de vue très explicitement indiqué dans la Consultation d'Orose.

La tactique des origénistes d'Espagne l'obligeait à défendre avec une vigueur spéciale le vrai sens du mot

1. *Ad Orosium*, 5 (*P. L.*, XLII, 672).

latin : æternum. Il ne se dérobe pas non plus. Il prend infiniment de peine pour expliquer la locution suspecte : in æternum et in sæculum sæculi. Si les traducteurs l'ont adoptée, ç'a été pour l'agrément de l'oreille. Ils ne voulaient pas de la peu harmonieuse redondance : in æternum et in æternum æterni. Ils ont d'ailleurs opéré une seconde transformation. Sous prétexte que les deux mots latins : æternum, sæculum correspondent à l'unique mot grec : αἰών, ils en sont venus à la répétition assez douce : in sæculum et in sæculum sæculi. Toutes ces expressions n'ont, du reste, rien à voir avec le texte : Ite in ignem æternum.

Suit une petite dissertation sur l'adjectif : αἰώνιος. A la différence du substantif d'où il dérive, il ne connaîtrait en latin qu'un seul équivalent : æternus, et par conséquent, en grec, qu'une seule signification : ce qui n'a pas de fin. Tout cela est dit avec une certaine timidité : « nec ipsi Græci, quantum existimo, solent (αἰώνιον) intelligere, nisi id quod non habet finem [1]». Le saint Docteur est prêt à avouer que le terrain de la philologie ne lui est pas familier. Cela se devine surtout à la manière dont il esquive une difficulté tirée de passages du Pentateuque où les versions accolent les épithètes : αἰώνιος, æternus à des noms d'objets transitoires par destination [2]. Figures d'objets éternels ! répond-il, se réfugiant dans l'interprétation mystique où il excelle. C'est plus subtil que convaincant. Il n'est pas plus heureux dans le maniement du : πρὸ χρόνων αἰωνίων [3] de saint Paul [4].

Bientôt, fatigué de la défensive, il saisit, comme un trait puissant, cette dernière parole du discours eschatologique en saint Matthieu, dont, avec une variante de nulle conséquence, il se servira au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu* : « Ibunt illi in ambustionem æternam : justi autem in vitam æternam [5]. » Et une dialectique vigoureuse, qu'on retrouvera dans le grand ouvrage, pulvérise les argu-

1. *Ad Orosium*, 5 (*P. L.*, XLII, 672).
2. *Exod.*, XX, VIII, 43; *Lev.*, XVI, 34; XVII, 7. — *Num.*, X, 8 XVIII, 8, 23.
3. *Tit.* I, 2.
4. *Ad Orosium*, 6 (*P. L.*, XLII, 672).
5. *Matth.*, XXV, 46.

ties des origénistes : « Si misericordia nos provocat credere, non futurum impiorum sine fine supplicium ; quid de præmio justorum crediturі sumus, cum in utraque parte, eodem loco, eadem sententia, eodem verbo pronuntietur æternitas ? [1]. » Toute la différence entre les deux endroits consiste en ce que le saint Docteur, dans la *Cité de Dieu*, appuie davantage sur l'identité de sens de l'adjectif « éternel » dans les deux membres de la phrase du Sauveur, tandis qu'avec Orose, il s'applique à faire ressortir la violente opposition à la foi catholique de l'hypothèse qui limiterait la félicité des justes : « An iterum etiam justos ex illa sanctificatione et vita æterna in peccatorum immunditiam atque in mortem relapsuros esse dicemus ! Absit hoc a christianæ fidei sanitate [2]. »

Dont, pas d'hésitation possible : l'un et l'autre « éternel » (αἰώνιος) est exclusif de toute fin. Nous devons le reconnaître, sous peine d'ébranler le royaume du Christ : « ne, cum diaboli pœnas dolemus, de regno Christi dubitemus. »

Bien ; mais, comme il n'est pas très sûr que le terme d'éternel ait ce sens, chaque fois qu'il se rencontre dans les saintes Ecritures, n'y a-t-il pas lieu de craindre que des doutes ne subsistent encore chez certains esprits ?

Le danger n'est guère vraisemblable après l'argumentation analysée plus haut. Cependant saint Augustin a l'air d'en juger autrement, car, en terminant, il recourt à un oracle prophétique qui n'emploie pas le mot dont la signification orthodoxe est si vivement contestée par les origénistes : « Vermis eorum non morietur ; et ignis eorum non exstinguetur [3]. » Il y voit une révélation indiscutable de l'éternité des peines de l'Enfer : « Qualiscumque pœna significata sit nomine vermis atque ignis ; certe si non morietur nec extinguetur, sine fine prædicta est : nec aliud agebat Propheta, cum hoc diceret, nisi ut eam sine fine prædicaret [4]. »

Le scrupule qui porte le saint Docteur à fortifier ainsi sa

1. *Ad Orosium*, 7 (*P. L.*, XLII, 673).
2. *Ad Orosium*, 7 (*P. L.*, XLII, 673).
3. *Is.*, LXVI, 24.
4. *Ad Orosium*, 7 (*P. L.*, XLII, 673).

réponse aux origénistes, n'agira plus sur lui au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*. Faut-il en regretter l'influence sur la lettre à Orose ? Non ; puisque nous apprenons ainsi un détail intéressant, à savoir, que le saint Docteur regarde comme décisif en faveur de l'éternité des peines de l'Enfer le dernier verset du livre d'Isaïe.

Et maintenant, si nous cherchons à percevoir d'un seul coup d'œil l'ensemble de ses efforts contre les diverses formes de la théorie origéniste, nous constatons qu'à toutes, il oppose, comme une barrière infranchissable, la sentence du jugement dernier, telle que l'Eglise l'a comprise ; telle aussi qu'il faut bien la comprendre, à moins d'ignorer, en quelque sorte exprès, le sens ordinaire d'éternel, et de compromettre l'enseignement si net et si ferme de la foi sur le bonheur céleste.

CHAPITRE II

Saint Augustin contre les Miséricordieux.

Ce qui est en jeu ici, ce n'est plus la signification de menaces divines, mais leur réalisation. Le Sauveur a bien parlé de peines sans fin ; mais elles ne doivent pas être appliquées.

Déjà, dans ses Sermons, l'évêque d'Hippone a l'occasion de protester contre cette idée. Il lui adresse deux reproches :

1° D'être une injure à la véracité divine : « quasi in parte sit verax (Dominus)et in parte mendax, veluti phantasma apparens in verbis, quasi quod est et non est [1]. »

2° D'établir, entre les promesses et les menaces de Jésus-Christ, au point de vue de leur exécution, une distinction tout à fait inacceptable, comme il le montre, soit lorsqu'il souligne leur parallélisme sur les lèvres du divin Maître : « *Sicut verum* est quod dicturus est ad dextram positis, Venite..., *ita verum* est quod audituri sunt ad sinistram constituti, Ite in ignem æternum... [2] », soit lorsqu'il célèbre la sécurité qui naît de la crainte de celles-ci alliée à l'espérance de celles-là : « Illi non timeant, qui *veracem in omnibus* Christum credentes, non solum id quod promisit appetunt, sed etiam fugiunt quod minatus est. [3] »

Mais c'est surtout dans les quatre longs derniers chapitres du vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, auxquels il convient de joindre le « de Fide et operibus », que se trouve

1. *Sermones*, LXXV, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 478).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

l'examen en règle de toutes les variétés de la théorie miséricordieuse.

Mettant à part la thèse large, ou radicale, nous avons groupé les autres sous la dénomination de thèses miséricordieuses restreintes. Voyons d'abord comment saint Augustin réfute ces dernières.

§ 1. *Saint Augustin et les thèses miséricordieuses restreintes.*

Comme les thèses miséricordieuses restreintes ne reposent que sur des interprétations de passages inspirés, il suffit à saint Augustin de démontrer que celles-ci sont fausses. Ainsi procède-t-il.

Par exemple, on a plus ou moins abusé de la parole du Sauveur : « C'est moi le pain vivant, descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement [1]. »

Se tournant d'abord vers ceux qui l'ont entendue de la façon la plus large et aussi la plus matérielle, comme si le lien catholique n'avait aucune espèce d'importance, saint Augustin leur rappelle une distinction que même des commentateurs hétérodoxes, mais moins avancés, les accusent d'ignorer : celle qui existe entre le signe du corps du Christ et la réalité du corps du Christ. Le signe, hérétiques et schismatiques peuvent bien le recevoir. La réalité, ce n'est que pour les catholiques [2]. Suivant une manière de dire familière au saint Docteur et où se reflète admirablement la belle doctrine des rapports entre le corps naturel du Christ et le corps mystique du Christ, il n'est pas vrai que celui-là mange le corps du Christ qui n'est pas dans le corps du Christ [3].

Va-t-on maintenant admettre qu'après avoir ainsi « mangé le corps du Christ dans le corps du Christ » on puisse

1. *Jo.*, VI, 51, 52.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXV, 2 (*P. L.*, XLI, 741).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXV, 3 (*P. L.*, XLI, 742).

impunément se détacher du corps du Christ, c'est-à-dire, de l'unité catholique? Ainsi pense une partie de ces alliés hétérodoxes dont tout à l'heure saint Augustin ne dédaignait pas le concours. Une autre partie veut tenir compte de la condition de persévérance finale si catégoriquement requise par Jésus-Christ pour le salut. Faut-il reconnaître, avec ces derniers, qu'on soit, toute sa vie, obligé au respect de l'unité catholique, mais à rien de plus, par ailleurs ?

La première opinion est jugée par cette simple conséquence qui en découle, que mieux vaudrait alors, d'une façon générale, devenir hérésiarque, que naître, vivre et mourir hérétique [1]. On comprend que saint Augustin s'écrie à ce propos : C'est tout de même trop fort (intolerabile atque a sana doctrina nimis devium).

Cette même opinion est, en outre, directement contraire à la doctrine de saint Paul, car l'Apôtre range les hérésies parmi les œuvres de la chair qui empêchent leurs auteurs d'atteindre le royaume de Dieu [2].

Quant à la deuxième opinion, elle attire à ceux qui la soutiennent, les critiques suivantes [3] :

1° Ils dénaturent la persévérance dont parle le Christ. Ce qu'il exige, ce n'est pas du tout une fidélité purement extérieure — et donc, indigne de ce nom — à la communion de l'Eglise catholique ; mais un attachement ferme à cette foi en lui, dont la charité vivifie les actes.

2° Non moins lourde est leur erreur sur la portée des expressions : manger la chair du Christ, boire le sang du Christ. D'après le Christ lui-même, manger vraiment sa chair, boire vraiment son sang, implique demeurer en lui, et le posséder demeurant en soi, en un mot, être membre de son corps. Mais, comme l'observe saint Paul, il n'est pas possible d'être à la fois membre du Christ et membre d'une courtisane [4].

3° Eux aussi se heurtent à l'oracle de saint Paul contre les œuvres de la chair.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXV, 3 (*P. L.*, XLI, 742).
2. *Gal.*, V, 19-21.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXV, 4 (*P. L.*, XLI, 742).
4. *I Cor.*, VI, 15.

Un texte dont les miséricordieux font tout spécialement cas, c'est celui de la première Epitre aux Corinthiens sur les âmes qui ont le Christ pour fondement [1]. Les partisans de l'opinion discutée en dernier lieu l'appellent à la rescousse. Ils y lisent que, pour être sauvé, il suffit de rester jusqu'au bout dans l'unité catholique [2], car ainsi on conserve le Christ pour fondement. D'autres considèrent ce même texte sous un angle un peu différent. Ils en déduisent que, par elle-même, la foi procure le salut, quelles que soient les œuvres [3]. La sentence du jugement dernier, qui ne parle que des œuvres, et pas du tout de la foi, les gêne bien un peu. Nous savons comment ils s'en débarrassent : ils concèdent que le feu est éternel, mais ne veulent pas que les catholiques y brûlent éternellement [4].

Saint Augustin leur ôte sans peine le bénéfice d'une si ingénieuse distinction. Vous oubliez donc, leur dit-il, les paroles que le Christ a ajoutées — exprès, « hoc prævidens » — pour dissiper toute équivoque : « Sic ibunt illi in combustionem æternam, justi autem in vitam æternam » [5]. Et le saint Docteur conclut avec énergie : « Erit ergo æterna combustio, sicut ignis... [6]. »

Voilà une première preuve qu'ils n'entendent pas le texte de saint Paul, d'une manière exacte. Le saint Docteur leur en donne d'autres encore.

Il est certain que ce texte n'est pas très clair. S. Augustin s'en plaint même avec une assez grande insistance [7]. C'est à la faveur de cette obscurité que la pensée de saint Paul a été travestie dans le sens de la thèse miséricordieuse qui nous occupe. La même circonstance suggère à saint Augustin un argument dont la majeure, qu'il sous-entend, peut s'exprimer ainsi : Les endroits difficiles ne doivent pas

1. *I Cor.*, III, 11-15.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXI. — XXVI, 1 (*P. L.*, XLI, 734, 743).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVI, 1 (*P. L.*, XLI, 743). — *De Fide et operibus*, 24 (*P. L.*, XL, 213).
4. *De Fide et operibus*, 25 (*P. L.*, XL, 214).
5. *Matth.*, XXV, 46.
6. *De Fide et operibus*, 25 (*P. L.*, XL, 214).
7. *De Fide et operibus*, 24, 26, 27 (*P. L.*, XL, 213, 214, 215). — *Enchiridion*, 18 (*P. L.*, XL, 263).

être interprétés en contradiction avec d'autres passages qui, eux, sont parfaitement limpides. Or les adversaires violent cette règle. Saint Augustin se plaît à le leur montrer, en accumulant des témoignages des saintes Ecritures, dépourvus de toute ambiguïté, mais inconciliables avec la doctrine qu'ils prétendent découvrir dans le texte de saint Paul. C'est ainsi qu'il leur remet sous les yeux les enseignements si nets de saint Jacques sur l'insuffisance de la foi sans les œuvres [1], de saint Pierre sur la nécessité d'une pure conscience pour que le Baptême produise le salut [2], de saint Paul sur l'inutilité de la foi en l'absence de la charité [3], et sur le sort futur des criminels de toute espèce [4], enfin, de Jésus-Christ lui-même, sur l'observation des commandements, condition indispensable de vie [5]. Très à propos, il fait aussi valoir les considérants de la sentence du jugement dernier. Jésus-Christ, remarque-t-il, ne reproche pas aux damnés de n'avoir pas cru en lui, mais de n'avoir pas accompli de bonnes œuvres. L'imposante énumération de textes se clôt par le dilemme suivant : ou toutes ces idées, si claires, sont fausses, et alors il est possible que les miséricordieux aient bien compris le texte litigieux de saint Paul ; ou, elles sont vraies, et, dans ce cas, qu'ils cherchent aux paroles de l'Apôtre une autre signification [6]. On ne peut contester la valeur de cette seconde réfutation.

Non, certes ; mais elle n'est peut-être pas très directe. En voici une, qui l'est davantage.

S'agit-il réellement ici, comme on le soutient, du feu de l'Enfer? Il le faut absolument, sans quoi, les miséricordieux raisonnent dans le vide, puisque, d'après eux, ce qu'a voulu dire saint Paul, c'est ceci : ceux qui bâtissent sur le fondement du Christ un édifice de bois, de foin, de paille — en d'autres termes, les chrétiens qui gardent la foi, mais ne se soucient guère des œuvres — seront sauvés, comme leurs frères plus

1. *Jac.*, II, 14.
2. *I Pet.* III, 21.
3. *I Cor.*, XIII, 2, 3.
4. *I Cor.*, VI, 9, 10. — *Gal.*, V, 19-21.
5. *Matth.*, XIX, 17.
6. *De Fide et operibus*, 26 (*P. L.*, XL, 214).

vertueux, non toutefois sans avoir passé par le feu, le même feu que les pécheurs non-croyants, le feu de l'Enfer, par conséquent, qui est éternel pour ceux-ci.

L'absence de rigueur, inévitable dans un langage aussi riche en métaphores que celui de saint Paul, favorise, jusqu'à un certain point, le jeu des miséricordieux. Pourtant l'Apôtre a beau se servir d'images aussi mystérieuses qu'on voudra, il y a une constatation qu'on est bien forcé de faire, pour peu qu'on le lise attentivement : s'il distingue, à la vérité, deux sortes d'édifices, les uns, d'or, d'argent, de pierres précieuses, les autres, de bois, de foin, de paille, il les soumet tous à l'épreuve du feu. Cela ne pouvait échapper à saint Augustin qui, de fait, le relève, dans l'*Enchiridion*, en termes très nets : « Ignis, de quo eo loco est locutus Apostolus, talis debet intelligi, ut ambo per eum transeant, id est, et qui ædificat super hoc fundamentum aurum, argentum, lapides pretiosos, et qui ædificat ligna, fœnum et stipulam [1]. » Ainsi, le feu dont parle l'Apôtre est un feu que les parfaits eux-mêmes doivent traverser pour arriver au salut. Dès lors, il n'est pas permis de l'identifier au feu de l'Enfer. Ce serait une très grave méprise, contre laquelle le saint Docteur proteste très haut, non pas dans le même ouvrage — le mouvement de sa pensée l'en empêche — mais au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu* [2]. On voit ce que devient la thèse dont cette méprise est le point de départ.

Cette argumentation est à la fois si simple et si forte qu'on se demande pourquoi saint Augustin ne l'emploie pas dès la première occasion, c'est-à-dire, dans le « de Fide et operibus. » Il est vrai qu'elle ne correspond pas parfaitement au point de vue qui est alors — et très naturellement — le sien : il a une autre méprise à combattre, portant sur la qualité de la foi qui assure le salut [3]. Et puis il ne cache pas qu'il a hâte d'en finir avec l'embarrassant passage [4]. Mais c'est peut-être dans le commentaire même qu'il en propose — avec beaucoup de modestie, d'ailleurs — que se trouve la

1. *Enchiridion*, 18 (*P. L.*, XL, 264).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVI, 3 (*P. L.*, XLI, 744).
3. *De Fide et operibus*, 27, 28 (*P. L.*, XL, 215, 216).
4. *De Fide et operibus*, 27.

meilleure réponse. En effet, pour lui, le feu en question, c'est une douleur purifiante, qui résulte nécessairement de la perte d'objets, non pas certes préférés à Jésus-Christ, mais tout de même aimés avec excès [1]. Le bois, le foin, la paille, symbolisent des attachements de cette sorte. Une semblable interprétation ne va contre aucun autre endroit des saintes Ecritures. Cadre-t-elle, comme il faut, avec le développement de la métaphore ? Non, évidemment ; car, si on l'admet, on a du mal à expliquer comment les deux sortes d'édifices subissent l'action du feu. Or c'est là un défaut dont le saint Docteur ne paraît pas s'apercevoir. A quoi attribuer son inadvertance? C'est la première fois, semble-t-il, qu'il s'occupe de ce texte. Peut-être ne l'a-t-il pas encore médité assez longuement. Eh bien ! probablement est-ce aussi pour cela qu'à ce moment il ne remarque pas avec quelle netteté les paroles de l'Apôtre excluent toute allusion au feu de l'Enfer.

Dans tous les cas, quelques années plus tard, il en saisit beaucoup mieux le sens. Le feu, ce n'est plus la souffrance causée par la perte de biens temporels, mais cette perte elle-même qui, effectivement, laisse intacts les édifices d'or, d'argent, de pierres précieuses, c'est-à-dire, les trésors de pensées divines, tandis qu'elle détruit les édifices de bois, de foin, de paille, c'est-à-dire, les affections purement terrestres, mais exemptes d'un caractère criminel qui arracherait l'âme du fondement qu'est le Christ [2].

L'évêque d'Hippone ne présente pas cette nouvelle interprétation comme la seule possible. Il le dit assez clairement [3], et d'ailleurs il en indique d'autres [4]. Même, il en est une sur laquelle il serait nécessaire d'insister, si l'on étudiait, le sentiment de saint Augustin sur l'achèvement de l'expiation au-delà de la tombe [5].

Malgré tout, on sent que celle qu'il préfère, c'est celle que

1. *De Fide et operibus*, 27, 28.
2. *Enchiridion*, 18. — *De Civitate Dei*, l. XXI, xxvi, 2 (*P. L.*, xl, 744).
3. *De Civitate Dei, ibid.*
4. *De Civitate Dei*, l. XXI, xxvi, 4 (*P. L.*, xl, 745).
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, xxiv, 4 (*P. L.*, xli, 739). — *Enchiridion*, 18. — *De Fide et operibus*, 29 (*P. L.*, xl, 217).

nous venons de rapporter. Et cela se comprend : elle s'adapte si bien à l'ensemble du passage tant discuté.

A notre point de vue, elle ne peut que nous plaire. En montrant ce que le feu dont il s'agit a toutes chances d'être, elle fortifie l'argument d'après lequel il n'est certainement pas ce que veulent les miséricordieux. Elle complète donc leur déroute.

Enfin, une parole de saint Jacques : « un jugement sans miséricorde à celui qui n'a pas fait miséricorde » [1] est invoquée à l'appui d'une thèse qui promet à la pratique convenable de l'aumône — le reste de la vie fût-il un tissu de crimes, — la délivrance, immédiate ou non, des peines de l'Enfer. Les considérants de la sentence du jugement dernier conduiraient à la même manière de voir. Il n'y a pas d'ailleurs que l'aumône matérielle. Le pardon des injures a, pour le salut, des effets identiques, ainsi que le prouvent et l'Oraison dominicale et un passage bien connu du Sermon sur la montagne.

Que répond saint Augustin aux tenants de ces opinions ?

Il prend son point de départ chez eux. L'aumône dont ils prônent la vertu n'est pas, ils ont bien soin de le faire remarquer, une aumône quelconque. Il faut qu'elle ait une certaine valeur : « digna eleemosyna. » En cela, ils ont raison. Leur tort, c'est de ne pas paraître soupçonner que cette valeur puisse et doive être autre que matérielle. Une certaine proportion des largesses aux fautes et aux fortunes leur suffit. Quelle conception bornée ! Le saint Docteur la rejette avec force. Il réclame pour l'aumône, avant tout, une valeur morale : « Profecto, si quæratur quæ dignæ sint pro peccatis eleemosynæ... ; procul dubio non invenientur eas facere qui vitam suam usque ad mortem quotidianorum criminum perpetratione confodiunt [2]. » On ne conçoit pas, en effet, que l'aumône rachète les péchés, si elle ne veut pas sincèrement les racheter. Or, dans le système en question ce qu'elle veut en réalité, c'est, non pas racheter, mais multiplier les péchés. Saint Augustin donne à cette pensée un

1. *Jac.*, II, 13.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 2 (*P. L.*, XLI, 747).

tour très vif. Il compare l'aumône inspirée par cet esprit à une monnaie pour acheter, chaque jour, de Jésus-Christ la permission de mal faire [1].

La théorie miséricordieuse du salut par l'aumône ne le frappe pas seulement par cette conséquence — qu'elle a d'ailleurs, en commun avec toutes les autres, mais qui se manifeste en elle davantage peut-être — d'encourager le crime — et particulièrement le vol, puisqu'il est toujours facile de prélever sur le fruit des rapines une part pour les pauvres. Il y voit encore une opposition criante à la doctrine de saint Paul qui déclare, en toutes lettres, qu'il ne sert de rien de distribuer ses biens aux pauvres quand on n'a pas la charité [2]. Enfin, il a une troisième manière — très originale, celle-là — d'en faire apparaître le sophisme. Il rapproche ensemble deux paroles des saintes Ecritures : une, de Notre-Seigneur lui-même : « Diliges proximum tuum tanquam teipsum [3] » ; et une, de l'auteur de l'Ecclésiastique : « Miserere tuæ animæ, placens Deo [4]. » Selon lui, la première contient cet enseignement que, pour être sérieuse, l'aumône, ou la miséricorde dont l'aumône est le signe, doit s'exercer tout d'abord envers soi-même. De quelle façon ? C'est justement ce que la seconde précise. Il n'y en a qu'une : plaire à Dieu [5].

On peut lire, dans l'*Enchiridion*, un commentaire extrêmement subtil de ces deux principes. Quant au raisonnement dont ils sont les éléments, il est permis de le trouver plus recherché que lumineux. On ne déformerait peut-être pas la pensée du saint Docteur, en le ramenant à ceci : L'aumône — et de même, une action quelconque — ne peut pas avoir plus de valeur que la personne qui l'accomplit. Nous sommes ainsi invités à restituer aux dispositions intimes qui accompagnent le geste extérieur de l'aumône la considération dont elles doivent jouir. Leur rôle est capital. Et il est assez piquant que saint Augustin oblige les misé-

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 2.
2. *I Cor.*, XIII, 4.
3. *Luc.*, X, 27.
4. *Eccles.*, XXX, 24.
5. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 2. — *Enchiridion*, 20 (*P. L.*, XL, 268).

ricordieux à en voir la nécessité proclamée là même où ils croyaient découvrir un motif de la méconnaître, c'est-à-dire, dans les paroles que Jésus-Christ doit prononcer au jugement dernier. Vous ne tenez pas compte, leur reproche-t-il, des explications que le Juge donne aux réprouvés sur sa sentence : « In hoc quod ait « Quando uni ex minimis » meis non fecistis, mihi non fecistis » ostendit eos non facere, etiam quando se facere existimant... Qui Christum diligit in Christiano, hoc animo ei porrigit eleemosynam quo accedit ad Christum, non quo vult recedere impunitus a Christo... Qui porrigit eleemosynam Christiano, non Christiano porrigit, qui non in eo diligit Christum ; non autem diligit Christum, qui justificari recusat in Christo [1]. »

C'est ainsi que saint Augustin démontre l'inanité des espérances fondées sur l'aumône purement extérieure, toute machinale. Quant à celles qu'on veut bâtir sur le pardon des injures, il les réduit à leurs justes proportions en expliquant longuement [2] que cette démarche de l'âme est plutôt une condition très strictement exigée pour la rémission des péchés qu'une infaillible garantie contre leur châtiment. A propos de la demande du Notre Père, que les miséricordieux considèrent comme un argument en leur faveur, il note finement que, si nous parlons ainsi à Dieu, c'est *parce que* nous péchons, et non pas *pour que* nous péchions : « Quia fiunt peccata, ideo dicitur (Dimitte nobis...) non ut ideo fiant, quia dicitur [3]. » Son idée est très nette : dans cette phrase de l'Oraison dominicale — et aussi, dans la promesse du pardon du Père céleste à tous ceux qui oublient les fautes commises à leur égard — Jésus-Christ a enfermé une leçon qui est que nous aurions le plus grand tort de nous croire sans péché. Le saint Docteur s'attache à la représenter aux miséricordieux. Comme elle les met loin de leur théorie ! Où ils s'imaginaient avoir rencontré le secret de pécher impunément, il n'y a pour eux qu'une exhortation à ne jamais perdre de vue qu'ils sont des pécheurs ayant

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 3 (*P. L.*, XLI, 747).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 4 (*P. L.*, XLI, 748).
3. *Ibid.*

constamment besoin de la clémence divine, et que le moyen de l'obtenir, c'est de l'implorer, après avoir toutefois pardonné eux-mêmes à leurs frères. Le pardon des offenses, recette artificielle de salut, sans mouvement du cœur vers Dieu, est donc écarté.

Voilà comment saint Augustin poursuit, dans le détail de leurs arguties parfois étranges, les thèses miséricordieuses limitées. Il use, à l'égard de leurs partisans, d'un double procédé, ou, si l'on aime mieux, il leur signale une double faute où ils tombent.

1° Ils se réclament de textes scripturaires dont ils ne saisissent pas le vrai sens.

2° Ils en contredisent ouvertement d'autres, qui sont pourtant admirablement clairs. Le saint Docteur leur en oppose surtout deux, des Epîtres de saint Paul, — deux listes des crimes qui ferment à jamais la porte du royaume des cieux [1]. Il pourrait s'en contenter. Chacun d'eux atteint suffisamment toutes les doctrines variées que nous venons de passer en revue.

De fait, une occasion s'offre à saint Augustin de leur infliger, à toutes en bloc, ce mode, bref et décisif, de réfutation. On a vu qu'elles tendent à s'unifier, chez certains esprits, dans une croyance au salut final de tous les baptisés. Celle-ci est-elle juste ? Telle est la forme que Dulcitius donte à sa question sur l'éternité des peines de l'Enfer.

Saint Augustin lui envoie des extraits du « de Fide en operibus » et de l'*Enchiridion*. Rien donc qui mérite une attention particulière. Mais, à la fin de sa réponse, il laisse parler son cœur : « Sane ut non te celem de hac re cogitationem meam vellem, si fieri posset, immo vero volo, si fieri potest, in hac quæstione, veritate superari [2]. » Comme il serait heureux d'avoir tort ! Avec quel empressement il se rendrait à la vérité, reconnue autre que ce qu'il vient de

1. *I Cor.*, VI, 9, 10. — *Gal.*, V, 19-21.
2. *De Octo Dulcitii Quæstionibus*, q. I, 14 (*P. L.*, XL, 156).

soutenir ! Nous lui savons gré de ne traiter un problème de cette gravité qu'avec une émotion si sincère.

L'épanchement ne s'arrête pas là. L'opinion miséricordieuse n'a que trop le don de flatter en lui une sympathie dont la cause est bien la plus noble et la plus touchante qu'on puisse rêver : « familiarius meum tangit affectum, quem habemus ergo eos qui nobiscum corporis et sanguinis Christi sacramenta communicant. »

Toutefois, ce n'est pas assez pour obtenir son adhésion. Il ne peut l'accorder qu'à la vérité. Or il n'y a pas, il ne saurait y avoir de vérité contre les saintes Ecritures. Par conséquent jamais il n'accueillera une théorie en désaccord manifeste avec leur enseignement.

Qu'en est-il de l'opinion miséricordieuse ? Ici, le saint Docteur se fait légèrement ironique. Jusqu'à présent, semble-t-il dire, on n'en a pas trouvé la moindre trace dans les Livres saints. Par contre, à tel et tel endroit, ceux-ci nous avertissent, en termes aussi clairs que possible, que les auteurs de tels et tels méfaits n'entreront jamais dans le royaume des cieux. Il n'y a donc qu'à s'en tenir là : « Interim, cum audiamus tale aliquid aut legamus, auscultemus ei qui dicit, Nolite errare, Neque fornicatores, neque idolis servientes... regnum Dei possidebunt. »

Le texte, auquel renvoie ainsi saint Augustin, est un de ceux que nous avons tout à l'heure signalés comme pouvant servir d'argument unique contre les diverses thèses miséricordieuses limitées. Or, c'est bien avec ce caractère qu'il se rencontre dans la réponse à Dulcitius. Et cela ne se déduit pas seulement de ce que la question posée par le tribun intéresse toutes ces thèses. D'ailleurs, on serait peut-être en droit d'objecter qu'à un moment donné saint Augustin paraît la restreindre aux baptisés qui meurent dans l'unité catholique [1]. Mais surtout, il présente expressément ces paroles de saint Paul — et quelques autres encore, du même Apôtre, qui ont une signification absolument identique [2] — comme une pierre d'achoppement pour

1. *De Octo Dulcitii Quæstionibus*, q. I, 14 (*P. L.*, XL, 156).
2. *Eph.*, V. 5.

toute tentative de mettre au Ciel des pécheurs quelconques : « Cum audierimus quosdam fornicatores, et immundos, et avaros per ignem salvari, ut habeant hæreditatem in regno Christi et Dei, non obsurdescamus contra istum (Apostolum) reclamantem et dicentem, Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei. »

On le voit, saint Augustin estime que, dans chacun de ces passages qui viennent d'être cités, saint Paul condamne, d'un seul coup, toutes les théories ouvrant le ciel à des fornicateurs, à des impurs, à des avares. C'est le cas de toutes les thèses miséricordieuses limitées. Les textes de l'Apôtre possèdent donc, aux yeux de saint Augustin, pour la réfutation de celles-ci, une valeur à part. Ils permettent de leur opposer, dès l'abord, une fin de non-recevoir absolue, sans s'occuper de leurs arguments. Il n'y a pas de méthode plus simple ni plus rapide.

Considérons maintenant le saint Docteur aux prises avec la thèse miséricordieuse large.

§ 2. *Saint Augustin et la thèse miséricordieuse large.*

Elle aussi, la thèse miséricordieuse large revendique le suffrage des saintes Ecritures. Le saint Docteur va expliquer combien à tort.

Un des textes inspirés qu'elle met en avant avec le plus de complaisance, c'est le verset du Psaume LXXVI : « Numquid obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas ? » A quoi saint Augustin commence par répondre qu'on ne saurait admettre une interprétation de ce passage qui, tout en laissant à la sentence divine un caractère sérieux en ce qui concerne les bons, la rend illusoire en ce qui concerne les méchants [1]. Puis, il examine le texte en lui-même, en ayant soin de le compléter

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 3 (*P. L.*, XLI, 738).

par le verset suivant : « Et dixi : Nunc cœpi ; hæc est immutatio dexteræ Excelsi. » La première indication que lui paraît contenir ce rapprochement, c'est qu'il s'agit ici de la vie présente. Si elle est exacte, elle est précieuse, car l'opinion que combat saint Augustin suppose nécessairement que le texte sur lequel elle s'appuie se rapporte à la vie future. Or, selon l'évêque d'Hippone, non seulement la colère divine, dont parle en cet endroit le Psalmiste, s'exerce dans la vie présente ; mais elle est la vie présente elle-même : « ira Dei est etiam ista vita mortalis... [1] » Il n'est pas difficile à saint Augustin de montrer ensuite comment Dieu, dans sa colère, c'est-à-dire, dans la vie présente, ne sait pas arrêter les effusions de sa miséricorde. Il n'a qu'à rappeler le Soleil qui luit sur les bons et sur les méchants, la pluie qui tombe sur les justes et sur les injustes. Avec beaucoup de raison, il insiste sur le changement des cœurs, qui est l'œuvre par excellence de la compassion divine, et celle que le Psalmiste a surtout en vue.

Un tel commentaire est fait pour plaire aux âmes élevées. S'impose-t-il à l'assentiment d'adversaires qui veulent être difficiles ? Saint Augustin n'en est pas trop persuadé. Aussi ne manque-t-il pas de leur barrer la route d'une façon plus sûre : Vous voulez à tout prix, leur dit-il, étendre aux damnés l'application de ce verset. Eh bien ! vous n'avez pas du tout besoin pour cela de nier l'existence, ni même seulement l'éternité de leurs supplices. C'est assez qu'ils ne soient pas tourmentés avec toute la rigueur que leurs crimes méritent [2].

Dans l'*Enchiridion*, saint Augustin va un peu plus loin. Il reconnaît qu'on est libre de croire à la mitigation des peines de l'Enfer. Lui-même n'y croit d'ailleurs pas pour son compte. Il le donne du moins assez clairement à entendre. Ce qui est sûr, c'est que cette opinion représente pour lui la limite des concessions qu'on puisse faire aux miséricordieux. Pour les en convaincre davantage, il ne trouve rien de mieux que d'argumenter sur cette préposi-

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 3.
2. *Ibid.*

tion « in » dont ils se sont efforcés d'exploiter le sens au profit de leur thèse. C'est bien jusque dans le déchaînement de sa colère, observaient-ils, que Dieu continue de manifester sa miséricorde. Et d'après eux cela ne pouvait signifier que la cessation de l'effet de la colère divine, c'est-à-dire, du châtiment qu'elle inflige aux pécheurs. Pardon ! réplique saint Augustin, il y a bien une condition indispensable pour que ces mots « in ira sua » soient vrais. Mais ce n'est pas que la colère divine cesse. Non. C'est simplement qu'elle se fasse sentir : « Quia nec Psalmus ait ad finiendam iram suam, vel post iram suam, sed in ira sua [1] ». Ce serait peut-être le cas de s'écrier : à subtil, subtil et demi. Quoi qu'il en soit, un résultat est largement acquis : de ce verset du Psaume LXXVI, il n'y a rien à tirer contre l'éternité des peines de l'Enfer.

La comparaison empruntée à l'histoire de Ninive n'embarrasse pas davantage le saint Docteur. Rien de plus facile, du reste, que d'en mettre en évidence l'inexactitude. Le Ninivites ont fait pénitence, eux. Il n'en aura pas été ainsi des réprouvés. Mais l'évêque d'Hippone glisse rapidement sur cette considération à laquelle il paraît préférer la suivante, moins simple cependant. Les miséricordieux s'imaginent avoir affaire, dans la circonstance, à une prophétie non réalisée. Ils se trompent. Dieu a une autre manière de faire disparaître les pécheurs : c'est de convertir leurs cœurs. « Factum est ergo quod prædixit Deus : eversa est Ninive quæ mala erat; et bona ædificata est quæ non erat [2]. »

Les mêmes miséricordieux veulent voir une confirmation de leur thèse dans ce verset du Psaume XXX : « Quam magna multitudo dulcedinis tuæ, Domine, quam abscondisti timentibus te ! » La douceur divine que le Psalmiste célèbre ici, ne consisterait ni plus ni moins que dans la résolution de ne laisser personne indéfiniment dans les flammes de l'Enfer. Dieu tient secrète cette douceur — ou cette résolution. On comprend pourquoi. Il est bon que les hommes craignent une damnation éternelle. Les partisans de cette

1. *Enchiridion*, 29 (*P. L.*, XL, 285).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 4 (*P. L.*, XXI, 739).

théorie prennent évidemment le verbe « abscondisti » dans un autre sens que la plupart des commentateurs catholiques. On peut concevoir des divergences d'opinion sur ce point. Mais, du reste, ce qui n'est admissible en aucun cas, c'est de lire « ut timeant te » quand il y a « timentibus te ». Pourtant, c'est là ce que se permettent les miséricordieux.

La remarque est élémentaire, et d'ailleurs suffisante pour prouver la faiblesse de leur système. A notre grand étonnement, saint Augustin néglige de la faire. Il a recours à un procédé que nous lui connaissons déjà. Il explique le verset dont le sens est contesté, à l'aide du verset qui le suit : « Perfecisti autem sperantibus in te». Ceux qui obéissent à Dieu par peur des châtiments ignorent sa douceur. Celle-ci est la récompense de la confiance en son amour [1].

Une telle interprétation est certes très fâcheuse pour les miséricordieux. Saint Augustin les confond encore d'une autre manière. C'est en leur opposant un raisonnement de ce genre-ci : Cette douceur divine, à quelque réalité qu'elle corresponde d'ailleurs, comporte, d'après le Psalmiste, un achèvement, une plénitude qui doit se réaliser dans les âmes confiantes en leur Dieu. « Perfecisti autem sperantibus in te: » Or il est clair que ce caractère essentiel lui fait totalement défaut, quand on l'entend à votre manière, c'est-à-dire, comme la disposition où est Dieu d'exempter les réprouvés des peines éternelles qu'ils ont encourues. De quelle plénitude, en effet, la douceur divine, ainsi comprise, est-elle susceptible, chez ceux du moins, qui espèrent en Dieu ? « Quomodo eam (Deus) perficit sperantibus in eum ? » Cherchez donc une autre explication : « Illa igitur ejus dulcedo quæratur, quam perficit sperantibus in eum, non quam perficere putatur contemnentibus et blasphemantibus eum [2]. »

Les miséricordieux faisaient également fond sur une parole de l'Epître aux Romains « Conclusit Deus omnes

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 5 (*P. L.*, XLI, 739).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 5 (*P. L.*, XLI, 740).

in infidelitate, ut omnium misereatur » [1]. Malheureusement, le pronom « omnes » n'a pas ici le sens absolu qu'ils lui prêtent. C'est ce que saint Augustin établit aisément par un simple appel au contexte. « Omnes » ne peut désigner que les deux groupes que saint Paul vient de comparer : 1° les païens convertis, à qui il s'adresse directement et 2° les juifs incrédules qui doivent être, plus tard, l'objet d'une miséricorde dont l'Apôtre se fait le prophète : « Quid est, omnium ? Et eorum scilicet quos ex Gentibus, et eorum quos ex Judæis prædestinavit, vocavit, justificavit, glorificavit ; non omnium hominum, sed istorum omnium neminem damnaturus [2]. »

Donc, les miséricordieux n'ont plus rien à attendre des saintes Ecritures. Si, du moins, il leur restait l'espoir sérieux d'une intervention des élus, au jour du jugement ! Mais, justement, le premier soin de saint Augustin a été de le détruire. Pourquoi, demande-t-il, du bienfait de cette prière, exclure les mauvais anges ? D'autre part, demande-t-il encore, est-ce que les bons anges ne peuvent pas s'associer à l'effort des saints ? Il y a bien un peu d'ironie dans ces questions. Surtout, elles obligent les adversaires à élargir, sous peine d'inconséquence, l'hypothèse qui leur est si chère, et par là même, à en mieux laisser apercevoir oute l'invraisemblance [3].

Saint Augustin porte à cette même hypothèse un coup plus sensible encore, quand il la montre en désaccord avec la pratique de l'Eglise, qui omet volontairement de prier pour les mauvais anges. Qu'est-ce donc qui empêche l'Eglise d'intercéder en leur faveur ? Serait-ce la haine qu'ils lui ont vouée ? Nullement, elle a l'ordre de prier pour ses ennemis. Et, de fait, elle prie pour ceux qu'elle compte parmi les hommes. D'où vient la différence ? « Nunc propterea pro eis orat, quos in genere humano habet inimicos, quia tempus est fructuosæ pœnitentiæ [4]. » C'est très simple : les hommes qui persécutent l'Eglise peu-

1. *Rom.*, XI, 32.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 6 (*P. L.*, XLI, 740).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 1 (*P. L.*, XLI, 737).
4. *Ibid.*

vent se convertir. Telle est même précisément la grâce qu'elle implore pour eux. Les mauvais anges, eux, ne le peuvent pas. Il en sera de même des damnés, pour qui, par conséquent, l'Eglise ne priera pas plus alors qu'elle ne le fait maintenant pour les mauvais anges : « Hæc igitur causa, qua fit ut nunc Ecclesia non orat pro malis angelis, quos suos esse novit inimicos, eadem ipsa causa est qua fiet, ut in illo tunc judicio etiam pro hominibus æterno igne cruciandis, quamvis perfecta sit sanctitate, non oret [1]. »

La réprobation éternelle bannit donc du champ d'action de la prière celui qu'elle frappe. L'effet est absolument inéluctable. Saint Augustin en est tellement pénétré que, pour le mieux faire ressortir, il ne craint pas de se placer dans une hypothèse hardie, celle où l'Eglise connaîtrait dès maintenant, parmi ses membres actuels, les futurs habitants de l'Enfer : Eh bien ! poursuit-il, elle cesserait de les comprendre dans ses prières. « Si de aliquibus ita certa esset ut qui sint illi, etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen prædestinati sunt in æternum ignem ire cum diabolo ; tam pro eis non oraret, quam nec pro ipso [2]. » Nous n'avons pas à examiner en elle-même la supposition que fait ici le saint Docteur. Il faudrait, du reste, déterminer, dans ce passage, le sens exact du verbe « prædestinare ». Mais comment affirmer plus énergiquement l'impossibilité où est l'Eglise, son incapacité, peut-on dire, de prier pour les réprouvés, en tant que tels ?

Elle ne le fait pas maintenant, ajoute-t-il, elle ne le fera pas davantage plus tard. Ainsi fonde-t-il sur l'identité de condition des réprouvés, au dernier jour et au moment présent, la conclusion à laquelle il était amené tout à l'heure par la comparaison de ces malheureux avec les mauvais anges : « Eadem itaque causa est cur non oretur tunc pro hominibus æterno igne puniendis, quæ causa est ut neque nunc, neque tunc oretur pro angelis malis : quæ itidem causa

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 1.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 2.

est, ut, quamvis pro hominibus, tamen jam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis [1]. »

Saint Augustin a donc repoussé, l'un après l'autre, tous les arguments de la thèse miséricordieuse large. Mais, pas plus que dans le cas des thèses limitées, la méthode purement défensive ne lui suffit. Il veut aussi prendre l'offensive. Après avoir montré que la thèse miséricordieuse large n'a pas dans les saintes Ecritures le fondement qu'elle s'imagine, il remarque combien elle est contraire à la doctrine évangélique sur les sanctions de l'au-delà. Et cependant quoi de plus limpide que cette partie de l'enseignement du Sauveur ? Sa netteté brille davantage encore, quand on oppose, — et saint Augustin n'oublie pas de le faire ici — au sort des damnés celui des âmes qui emportent, dans l'autre vie, avec une dette envers la justice divine, la sollicitude de l'Eglise, si efficace pour les aider à se libérer. On comprend dès lors que le saint Docteur ne puisse se défendre d'une certaine vivacité dans l'appréciation d'une théorie qui fait si bon marché de la révélation la plus claire, sans compter qu'elle met en péril la réalité du bonheur éternel lui-même : « nimiæ præsumptionis est dicere, cuiquam eorum æternum supplicium non futurum, quos Deus ituros in supplicium dixit æternum, et per hujus præsumptionis persuasionem, facere, ut de ipsa quoque vita vel desperetur, vel dubitetur æterna [2]. »

Ces deux griefs, nous les avons déjà entendu formuler contre les origénistes. Il ne faut pas s'étonner d'en retrouver l'expression à propos d'une opinion si voisine de la leur. Saint Augustin ne les développe pas cette fois. Ce n'est pas la peine non plus. Du langage qu'il tient aux origénistes, il est si facile de déduire celui qu'il pourrait adresser aux miséricordieux de l'école large. Par exemple, il répliquait aux premiers : Selon vous, ce dont le Christ menace les impies, n'est pas un châtiment éternel ; mais, alors, êtes-vous bien sûrs que ce qu'il promet aux justes soit une récompense éternelle ? Ce raisonnement convient aux

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 2.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXIV, 1.

seconds, sans grande modification. Il suffirait de leur parler ainsi : Vous prétendez que le châtiment éternel dont le Christ menace les impies ne leur sera pas infligé ; mais alors, qui vous garantit que la récompense éternelle qu'il promet aux justes doive leur être accordée en réalité ?

Bref, les uns et les autres s'efforcent — avec des nuances différentes — d'énerver la prophétie du Christ relative au jugement dernier. Et devant les uns et les autres, c'est cette même prophétie qui se dresse comme un obstacle invincible.

CHAPITRE III

Saint Augustin contre les Incroyants.

Entre ces nouveaux adversaires de l'éternité des peines de l'Enfer et les précédents, il existe une différence radicale.

Ceux-ci, origénistes et miséricordieux de toute espèce, reconnaissent l'autorité des Ecritures [1]. C'est aux Ecritures, exclusivement, qu'ils empruntent leurs arguments. Et de même saint Augustin, les siens. Les Ecritures sont l'arsenal commun aux deux parties.

La situation n'est pas la même avec les incroyants. A leurs yeux, les Ecritures n'ont pas de valeur [2]. En revanche ils se réclament — et très haut — de la raison. Ce sera aussi de la raison que saint Augustin se servira contre eux. Il s'agit précisément de voir comment.

Leurs objections, nous nous en souvenons, se réduisent à deux que nous pouvons appeler, pour la commodité du langage, l'objection physique et l'objection morale. Nous allons les examiner l'une après l'autre avec saint Augustin.

§ 1. *Saint Augustin et l'objection physique.*

Une note, entr'autres, qui frappe dans la manière dont saint Augustin traite l'objection physique, c'est — comment dirions-nous bien ? — c'est une sorte de condescendance.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XXVII, 6 (*P. L.*, XLI, 752).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 1 (*P. L.*, XLI, 720).

A ceux qui s'écrient : Des corps sont-ils capables de vivre éternellement dans les flammes ?, il pourrait riposter : Mais commencez donc par vous demander si vous connaissez comme il faut les caractères des flammes de l'Enfer et des corps qui doivent y être plongés. Une telle remarque, dont ils ne sauraient contester la justesse, leur révélerait l'obligation de se taire. Reste à savoir s'ils voudraient s'y soumettre. Maintes fois, on leur a représenté — nous ignorons, d'ailleurs, dans quelles circonstances — que tout était possible à Dieu. Ils n'ont pas accepté cette explication. « Donnez-nous des exemples » ont-ils insisté. « Nolunt hoc ad Omnipotentis nos referre potentiam, sed aliquo exemplo persuaderi sibi flagitant [1]. »

Et saint Augustin de se mettre à chercher les exemples ainsi réclamés. A vrai dire, il apporte à ce travail plus de conscience que de conviction. Il sent si bien que, dans les cas auxquels il fait allusion [2], deux conditions manquent forcément dont l'importance est cependant primordiale : la perpétuité et la douleur, la douleur surtout que l'on regarde comme nécessairement destructive de la vie. Force lui est donc de recourir à la dialectique, ce qui, du reste, ne doit pas lui déplaire : avec cette arme, il a tant remporté de victoires !

Donc les exemples qu'il cite ne portent pas — et il est d'ailleurs impossible qu'il y en ait qui portent, à cause de notre ignorance sur les qualités des corps ressuscités et la nature du feu de l'Enfer. — Mais s'ils ne portent pas, ne peut-on en tirer absolument aucun parti ? Saint Augustin ne le pense pas. Souffrir dans le feu, et vivre quand même, paraît incroyable, observe-t-il ; y vivre sans souffrir, l'est beaucoup plus encore. Si on admet ceci, pourquoi pas et cela ? [3]

Rendons-lui cette justice qu'il ne semble pas tenir énormément à cet argument. Et, en réalité, il n'en a guère besoin. Il est plus simple de faire toucher du doigt aux incrédules la fragilité de leur propre construction ; et puis, que faut-il de plus ?

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, II (*P. L.*, XLI, 709).
2. Certaines espèces de vers que l'on trouve dans les eaux thermales, — et la salamandre dont parlent Pline et Aristote.
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, II (*P. L.*, XLI, 710).

Or, c'est précisément à quoi il s'empresse. Leur proposition fondamentale affirme l'incompatibilité de la souffrance et de l'immortalité. Il l'attaque directement. Sur quoi repose-t-elle ? demande-t-il. « Et hoc unde scimus [1] ? » Et il ne lui trouve d'autre base que l'état actuel de l'expérience humaine. C'est fort étroit, en vérité ; et absolument insuffisant. Ne passons pas trop vite du fait au droit ; ne transformons pas indûment en relation essentielle une relation qui n'est peut-être qu'accidentelle. Telle est justement la faute des rationalistes contemporains de saint Augustin : « hæc est eorum tota ratio ut, quod experti non sunt, nequaquam esse posse arbitrentur [2]. »

Et non seulement ils voient une connexion nécessaire où il n'est pas du tout démontré qu'il y en ait une, c'est-à-dire, entre la douleur et la mort ; mais encore, ils n'en voient pas où il est sûr qu'il y en a, c'est-à-dire, entre la douleur et la vie : « Necesse est ut vivat dolens ; non est necesse ut occidat dolor. » Rien de plus exact. Ce qu'avant tout la douleur prouve, c'est la vie. Que la mort suive, c'est la condition présente, d'où il n'est pas permis de conclure à la condition future : « erit tunc talis caro, qualis nunc non est. »

Vraiment la pensée de ces philosophes est courte. Elle est téméraire aussi. Ces défauts vont éclater davantage tout à l'heure.

Les deux termes entre lesquels on imagine un lien d'absolue nécessité ne sont pas seulement deux abstractions : douleur et mort ; on les concrétise ainsi : corps qui souffre, et corps qui meurt. Or jusqu'ici saint Augustin n'a rejeté que le lien. Il a paru accepter les termes, tels qu'ils viennent d'être expliqués. A présent, c'est l'un d'eux, le premier, qu'il va écarter. Oui, il va dire que ce n'est pas le corps qui souffre, mais l'âme. Voyons de quelle manière il y est amené.

D'une manière très naturelle, en vérité. Il veut montrer que souffrir n'entraîne pas nécessairement mourir. Avoir

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, III, 1 (*P. L.*, XLI, 710).
2. *Ibid.*

mis en lumière, comme il vient de le faire, la faiblesse de la thèse contradictoire, c'est déjà beaucoup. Produire un fait qui la démente, c'est mieux encore. Il est clair que ce fait ne peut consister qu'en une substance capable de souffrir, et pourtant immortelle. Pareille substance existe-t-elle? Oui, l'âme humaine. Aussi saint Augustin a-t-il raison de triompher, lorsqu'il s'écrie, après l'avoir nommée: «Ecce inventa res est quæ, cum sensum doloris habeat, immortalis est [1]. » Mais il ne s'arrête pas là. Au fond, remarque-t-il, ce qui souffre dans l'homme, c'est l'âme et non le corps. C'est l'âme, même lorsque la douleur est localisée dans le corps : « Si consideremus diligentius, dolor qui dicitur corporis, magis ad animam pertinet. Animæ enim est dolere, non corporis, etiam quando ei dolendi causa exsistit a corpore, cum in eo loco dolet, ubi læditur corpus [2]. »

Ainsi, à proprement parler, il n'y a pas de corps qui souffre. Mais alors à quoi s'exercent les incrédules, sinon à lier ensemble deux termes, dont l'un est dépourvu de réalité?

Cette conclusion est passablement dure pour eux. Saint Augustin s'abstient de la formuler. Il abandonne ce soin au lecteur. Pour lui, au risque de paraître reculer quelque peu, il s'attache à dégager des considérations précédentes un résultat plus modeste, et aussi peut-être plus solide. C'est qu'étant donné la part absolument prépondérante de l'âme immortelle dans le phénomène de la douleur, il ne saurait y avoir, entre la douleur et la mort, de relation permettant de conclure infailliblement de la première à la seconde. » Si anima quæ vel sola vel maxime dolet, habet tamen quamdam pro suo modo immortalitatem suam, non ideo mori poterunt illa corpora, quia dolebunt [3]. »

De la métaphysique, qui est à la base de cette multiple argumentation, qu'on pense ce qu'on voudra. Que même, sous prétexte qu'alternativement elle refuse et attribue au corps la capacité de souffrir, on ne la trouve que médiocrement consistante, il n'en reste pas moins qu'elle dépasse de

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, III, 2 (*P. L.*, XLI, 711).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

beaucoup celle des adversaires, toute embarrassée dans les apparences extérieures. On peut donc dire qu'elle neutralise leurs efforts contre le dogme catholique.

C'est déjà un véritable succès pour le saint Docteur. Il ne s'en contente d'ailleurs pas. Son zèle le pousse à élargir le débat. Il voudrait extirper les racines mêmes de l'objection, les préjugés, avoués ou non, dont elle vit.

A cette fin, il s'adresse aux sciences de la nature elles-mêmes, et leur emprunte, par l'intermédiaire surtout de Pline l'Ancien, quantité d'exemples de phénomènes étranges en soi ou pour l'époque, et capables, par les antinomies plus ou moins profondes qu'ils manifestent dans l'activité des êtres, de déconcerter un certain nombre de systèmes d'idées reçues [1]. On devine l'effet qu'il a en vue. Plus la science découvre, dans les corps, de propriétés curieuses, apparemment contradictoires même, et plus elle modère la promptitude de l'esprit à rejeter tout dogme qui ne s'accorde pas avec ses premières conceptions. En même temps, elle le met de force en présence de faits dont il ne peut pas plus expliquer que contester l'existence. Les mystères de l'ordre naturel qu'il est bien obligé d'admettre le disposent à accueillir les mystères de l'ordre surnaturel. Se sentant incapable de rendre compte de phénomènes qui se passent sous les yeux de tout le monde, il cède moins facilement à la tentation d'écarter les articles de la foi catholique, pour le seul motif que les fidèles n'en peuvent pénétrer la raison.

Pour le fortifier davantage contre cette tentation, le saint Docteur n'hésite pas à se servir d'une fiction quelque peu ingénue. Tous ces phénomènes bizarres, écrit-il presque en toutes lettres, si on les présentait, non comme actuels, mais comme futurs, personne ne voudrait y croire, parce que personne ne comprendrait comment ils sont réalisables. Cela les empêcherait-il d'être possibles ? Non, évidemment, puisque, de fait, ils arrivent. Eh bien! cela n'empêche pas davantage les dogmes d'être vrais [2].

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, IV, V.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, V, 2 (*P. L.*, XLI, 716).

On voit combien résolument saint Augustin suit les libres-penseurs de son époque sur le terrain de leur choix, pour leur en faire constater le peu de solidité. Eux, ils déclarent ne s'en rapporter qu'à l'observation. Mais, outre que ce qu'ils appellent de ce nom n'est et ne peut être que leur propre observation, — quelque chose, par conséquent, de très court et de très étroit — un tel principe de conduite intellectuelle dépasse et contredit l'observation, et donc se détruit lui-même. Ils commettent donc là une grave méprise. Cependant, tel n'est pas exactement le point de vue de saint Augustin, quand il proteste contre leurs exigences. C'est sur l'observation même qu'il s'appuie pour en démontrer l'illégitimité. Ils ont l'air de vouloir réduire les réalités terribles de la vie future à de simples phénomènes physiques, comme il s'en accomplit ici-bas. Précisément, leur fait remarquer saint Augustin, entre ces réalités et quelques-uns de ces phénomènes, il y a lieu d'établir un rapprochement qui, pour n'être pas du genre que vous attendez, ne s'en impose pas moins à votre méditation. C'est que, pas plus dans un cas que dans l'autre, la difficulté de comprendre n'est une raison de nier : « Sicut ista non ideo non sunt, sic non ideo etiam illa non erunt, quoniam ratio de utrisque ab homine non potest reddi [1]. »

A cette lumière, les sciences de la nature ne cessent pas seulement d'apparaître ces ennemies des dogmes que d'aucuns veulent en faire. En proclamant que le réel est parfois incompréhensible, elles leur rendent encore un véritable et précieux témoignage. Et saint Augustin le trouve si important qu'il se donne une peine inouïe pour montrer combien sont vaines toutes les allégations destinées à en affaiblir la valeur.

Voici une première difficulté qui ne semble guère sérieuse. Il n'est d'ailleurs pas certain qu'elle ait été réellement faite. Le saint Docteur paraît plutôt la prévenir. Nous n'en parlerions pas, si elle n'était pour lui l'occasion de remarques dont la portée s'étend bien au-delà du cas particulier qui les suscite. Il s'agit tout simplement d'un prodige relaté

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, v, 2.

dans les ouvrages mêmes qu'il vient de mettre à contribution, et qui aurait eu pour théâtre un temple de Vénus. Admettre la réalité du fait, n'est-ce pas un hommage aux divinités païennes ? D'autre part, si on ne l'admet pas, que devient l'autorité des documents utilisés tout à l'heure? Cette sorte d'apologie scientifique du dogme, qui produisait tant d'effet, ne perd-elle pas tout fondement ? [1]

Le saint Docteur examine d'abord l'hypothèse négative. Entraîne-t-elle vraiment la conséquence redoutée ? Oui, s'il faut accepter en bloc tout ce que racontent les païens. Or, c'est très contestable. Ils se contredisent les uns les autres si fréquemment ! Va-t-on passer pour cela à l'extrême opposé, et ne plus rien recevoir de leur bouche ? Quelle erreur ce serait ! Entre tout et rien, il y a un milieu. Qui ne le sait ? Et aussi, hélas ! qui ne l'oublie ? Remercions saint Augustin de le rappeler ici discrètement et à propos. La vérité, c'est que, dans les écrits des païens, il faut savoir choisir. Comme aussi, du reste, dans les écrits des chrétiens. Saint Augustin le note lui-même un peu plus loin, très loyalement, en exceptant, bien entendu, les livre inspirés [2].

Le voilà maintenant à l'aise avec l'hypothèse négative. L'hypothèse affirmative ne le trouble pas davantage. Les saintes Ecritures elles-mêmes sont pleines de prodiges semblables, d'origine humaine ou diabolique. Que prouvent-ils, sinon l'infinie supériorité de la puissance du Dieu qui a communiqué à des créatures l'étonnante prérogative de les accomplir ? « Si hæc immundi dæmones possunt, quanto potentiores sunt sancti Angeli, quanto potentior est his omnibus Deus, qui tantorum miraculorum effectores etiam ipsos Angelos fecit [3] ? »

Ainsi le fait hostile, grâce à l'adresse de saint Augustin, se transforme en argument de la toute-puissance divine. Mais dans la même mesure, il profite au dogme contre lequel le saint Docteur craint de le voir allégué. Car — et il importe de s'en rendre compte — du point de vue que les termes de

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VI, 1 (*P. L.*, XLI, 716).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 1 (*P. L.*, XLI, 719).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, VI, 2 (*P. L.*, XLI, 717).

l'objection imposent, l'éternité des peines de l'Enfer se présente nettement, dans tout le cours de la discussion actuelle, *comme une question de puissance*. Par conséquent, pour des esprits qui n'envisagent pas autrement cet article de foi, tout phénomène, capable de développer en eux une idée plus haute de la puissance divine, a une vertu spéciale : c'est de diminuer leur répugnance à croire à une doctrine dont l'énoncé ne leur a tout d'abord paru exprimer qu'une monstrueuse impossibilité. Telle est la manière dont le saint Docteur « absorbe » celui auquel il s'arrête si longuement. Et en vérité, l'emploi qu'il en fait ainsi ne permet pas de regretter qu'il l'ait traité avec plus d'honneur que ne le méritaient ses minuscules dimensions.

On s'étonne moins de l'énergie avec laquelle il repousse une autre instance des libres-penseurs. D'abord, celle-là a été faite bien réellement [1]. On peut même ajouter qu'il n'y a guère d'époque où elle ne se renouvelle, sous une forme ou sous une autre. C'est qu'elle affecte une allure scientifique, qui impressionne beaucoup d'esprits. A vrai dire, on ne s'en explique guère la force, car, au fond, il semble qu'elle se réduise à un simple mot. Mais c'est un de ceux dont une foule d'intelligences sont prêtes à se contenter, comme d'une excellente raison. Nature, forces de la nature, propriétés de la nature ! autant de vocables, allant d'ailleurs l'un pour l'autre, dont le vague et l'obscurité n'excitent pas assez de défiance. Non, certes, que, dessous, il n'y ait rien. Il ne viendrait à l'idée de personne de le prétendre. De fait, ils recouvrent une réalité immense, mais dont seulement quelques rares et minimes parcelles se laissent saisir. Et qu'on se garde bien d'exagérer les proportions de toute conquête de ce genre, même de la plus pénible et de la plus glorieuse. Surtout, qu'on n'aille pas identifier une fraction absolument infime avec l'énorme totalité. Or, dès le temps de saint Augustin, cette erreur paraît facile à commettre. Ecoutons plutôt cette riposte lancée au saint Docteur : Selon vous, les faits merveilleux dont vous venez de dresser une liste si longue sont comme

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 1. (*P. L.*, XLI, 718).

autant de défis à l'intelligence de l'homme. Mais vous oubliez donc qu'ils ont leur raison d'être dans la nature des corps où ils se produisent. « Vis est ista naturæ ; natura eorum sic se habet ; propriarum istæ sunt efficaciæ naturarum [1]. » La nature — ou encore, à propos de telles et telles substances, *leur* nature — voilà pour les rationalistes du temps de saint Augustin, et un peu de tous les temps, l'explication unique, totale, de phénomènes qui, cependant, sont si singuliers que l'opinion commune les regarde comme contraires à la nature.

Il y a une qualité qu'il faut lui reconnaître : c'est la brièveté. Sanit Augustin se hâte de le faire : « Brevis sane ista est ratio, fateor. » On s'attend moins à la suite : « sufficiensque responsio ».

Malgré tout, au point de vue de la pénétration, c'est à saint Augustin que l'avantage demeure. S'il n'a pas l'air de remarquer l'extrême indétermination du mot de nature, du moins sait-il très bien, tandis que ses adversaires l'ignorent, que la nature n'est ni plus ni moins que l'œuvre de Dieu, et donc, en aucun cas, ne saurait limiter la puissance de Dieu. Et, à ses yeux, c'est effectivement la toute puissante volonté de Dieu qui constitue la suprême raison de tout. « Cum Deus auctor sit naturarum omnium, cur nolunt fortiorem nos reddere rationem, quando aliquid velut impossibile nolunt credere, eisque redditionem rationis poscentibus respondemus, *hanc esse voluntatem omnipotentis Dei* ? [2] »

Il n'accepte donc la théorie des philosophes païens que pour la compléter d'une manière qui la rend tout à fait inoffensive. Elle tend à détruire l'effet du rapprochement qu'il opérait, il y a quelques instants, entre les mystères de la nature et ceux de l'autre vie. Lui, il montre que ce rapprochement conserve toute sa signification. Dieu, dit-il, a bien pu appeler à l'existence une multitude d'effets que personne n'hésiterait, s'ils n'étaient là devant nous, à déclarer impossibles [3]. Dès lors, il serait téméraire de lui

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 1 (*P. L.* XLI, 718).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 1 (*P. L.*, XLI, 719).
3. *Ibid.*

contester le pouvoir d'en réaliser plus tard qui, à l'heure actuelle, excitent la même impression de scepticisme.

Mais ce que les incrédules demandent à la nature, ce n'est pas seulement de chasser le mystère du domaine de l'expérience sensible, pour en ébranler le prestige près des âmes ; c'est encore de lui tracer des limites jusque dans le domaine de la foi, où ils veulent le reléguer. Alors elle n'intervient plus simplement pour calmer des stupeurs, en disant : Cela est selon moi. Elle décide aussi, en souveraine : Cela n'est pas possible, parce que cela est contre moi. Et cet arrêt, le dogme de l'éternité des peines de l'Enfer est obligé de l'entendre. « Scimus humanæ carnis istam non esse naturam [1]. »

Consciemment ou non, les gens qui prêtent ce langage à la nature, la considèrent :

1° Comme n'ayant plus de secrets pour eux ;

2° Comme restant toujours identique à elle-même. Deux hypothèses, dont saint Augustin aperçoit de suite la radicale infirmité.

Ne disons pas : contre la nature, comme cela, tout simplement, observe-t-il très justement ; mais : contre la nature, telle que nous la connaissons [2]. Contre la nature, remarque-t-il encore, ce n'est qu'une façon de parler. En réalité, il n'y a rien contre la nature [3]. Cela ne fait d'ailleurs pas deux idées distinctes, mais une seule, en deux expressions différentes. La seconde est aussi à l'usage des ennemis de la foi. Mais, de leur pensée à celle de saint Augustin, quelle distance ! Toute celle, en vérité, qui sépare les esprits fortement frappés de l'inconnu formidable caché sous le mot de nature, et les esprits où ce même sentiment n'existe pas.

Quand ceux-ci proclament qu'il n'y a rien contre la nature, ils ne semblent pas très loin de vouloir dire : Nous ne pouvons croire à quoi que ce soit qui déroute nos propres observations. Il ne faut donc pas être surpris que

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 1 (*P. L.*, XLI, 720).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 2 (*P. L.*, XLI, 721).
3. *Ibid.*

l'éternité des peines de l'Enfer ne trouve pas grâce à leur tribunal.

Sous la plume de saint Augustin, la même formule a un tout autre sens, qui est le suivant : Ceci ou cela, qui paraît contraire à la nature, ne l'est pas, pour autant, nécessairement.

N'attendons pas de lui, en effet, qu'il rapetisse la nature à la mesure d'une expérience humaine. Ses adversaires, eux, ne se mettent pas assez en garde contre une faute si grossière. Ils y tombent sans le savoir.

Contraste vraiment étrange ! Eux, les fanatiques de la nature, qui ne veulent voir qu'elle, qui en appellent constamment à elle, à quoi aboutissent-ils ? A la mutiler, on pourrait même dire, à la faire s'évanouir entre leurs mains. Tandis que lui, que les prétendues exigences de la nature n'intimident en aucune façon, en arrive, par cette attitude même, à l'exalter incomparablement. « Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique Conditoris, conditæ rei cujusque natura sit [1] » ? Parole qui ouvre une perspective si profonde que, sans la crainte de paraître attribuer au saint Docteur une idée plus ou moins apparentée au panthéisme, on s'écrierait volontiers : La nature ! mais c'est pour lui la volonté de Dieu.

C'est plutôt la volonté de Dieu que l'intelligence de l'homme, dans tous les cas. On est beaucoup moins exposé à la méconnaître en se plongeant avec saint Augustin dans l'océan de la toute-puissance divine qu'en demeurant confiné avec ses adversaires dans l'étroite enceinte où aime tant à se mouvoir le raisonnement humain.

Mais alors, il se produit un résultat de grande valeur : plus d'opposition entre la nature et le dogme catholique. Celle-là n'élève plus, n'a jamais réellement élevé d'objection contre celui-ci.

N'y a-t-il pas mieux encore ? Et la nature n'abrite-t-elle pas un peu le dogme de l'éternité des peines de l'Enfer sous le voile de son propre mystère ?

Pure impression peut-être ; mais dont on ne peut guère

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 2.

se défendre, devant le zèle que déploie saint Augustin pour réfuter le postulat de la constante identité de la nature à elle-même.

Ce postulat, comme il est précieux pour les ennemis du dogme ! Si on y touche, c'est tout l'échafaudage de leurs objections qui menace de crouler comme un château de cartes.

A quoi se ramènent-elles, en effet ? A une assertion aussi vaste que sommaire : La nature exige ceci, repousse cela.

Très bien ; mais si la nature change...

Pour peu qu'il soit fondé, ce doute suffit pour condamner la tranquille assurance des rationalistes. Or il l'est. L'imperfection de notre connaissance de la nature le justifie amplement.

Saint Augustin essaie même, en invoquant des faits, de le transformer en certitude. On ne peut pas dire qu'il y réussisse pleinement.

Ainsi, il y a l'exemple célèbre et significatif du premier homme, dont le corps fut créé immortel, et dans la nature de qui, par conséquent, la chute introduisit un changement si considérable [1]. Mais ce récit, en raison même de sa provenance, n'a d'autorité qu'auprès de ceux qui croient déjà à l'éternité des peines de l'Enfer. Saint Augustin ne se le dissimule pas. Il comprend la nécessité de se rabattre sur des événements dont les esprits qu'il veut atteindre ne contestent pas l'authenticité.

Le premier de cette espèce qu'il mentionne est raconté dans Varron qui n'est sans doute que l'écho des savants de son temps, lorsqu'il le présente comme absolument unique dans les annales de la science : la planète Vénus aurait momentanément changé de couleur, de grandeur, de forme et même d'orbite [2]. Un tel phénomène, se dit saint Augustin, doit paraître, aux yeux des philosophes païens, en violente contradiction avec les lois réputées les plus fixes du monde. Il ne peut donc que refroidir leur foi à la rigoureuse invariabilité de la nature, et par là même corriger et élever leur

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 1.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 2.

idée de la toute puissante volonté divine qui a créé cette nature et l'a soumise aux lois qu'il lui a plu, sans s'y enchaîner elle-même en aucune façon.

Malheureusement le prodige a disparu sans laisser de traces. Saint Augustin est le premier à reconnaître que cela en diminue l'importance. Il manifeste aussi, en terminant, une certaine inquiétude, dont il tait les motifs, sur la créance que le fait rencontre chez les païens. Ils le lisent, pourtant, dans l'un de leurs auteurs [1]. En tout cas, il est bon de leur offrir un autre document.

Ce n'est plus dans les espaces célestes que le saint Docteur le cherche. Il s'imagine l'avoir trouvé sur la terre, au pays de Sodome. Là, au témoignage d'historiens tant profanes que sacrés, eut lieu jadis un cataclysme qui altéra l'aspect et la nature du sol, d'une manière profonde et permanente. « Et quod post tam longum accidit tempus, tam longo tempore perseverat [2]. »

Grâce au caractère ainsi souligné, le nouveau prodige possède une valeur démonstrative plus grande que le précédent. Oui, mais qui n'en est pas moins toute relative. Même, il semble qu'à la faveur de l'équivoque qui pèse sur le mot de nature, on puisse la mettre en doute, si l'on veut.

Seulement, aucun de ces exemples n'a ici de rôle indispensable. Ce qui est essentiel, c'est que, comme l'affirme plusieurs fois de suite saint Augustin, des modifications considérables dans les propriétés d'un être donné restent possibles [3]. Les faits qui ont conduit le saint Docteur à une pareille opinion, peuvent très bien exercer la même influence sur d'autres esprits. Toutefois, ne leur demandons pas pas de servir de fondement inébranlable à la thèse qu'ils favorisent. Elle n'en est pas, d'ailleurs, dépourvue pour cela. Saint Augustin nous indique en termes excellents sur quoi elle repose vraiment : « Sicut non fuit impossibile Deo quas voluit instituere, sic ei non est impossibile in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas [4]. »

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 4 (*P. L.*, XLI, 722).
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 4 (*P. L.*, XLI, 722).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 1, 3, 4, 5.
4. *De Civitate Dei*, l. XXI, VIII, 5.

Voilà qui est d'une netteté admirable : la fixité de la nature — ou des natures — n'a rien d'absolu. Elle vient de Dieu. Par conséquent, elle ne saurait être plus stricte que Dieu ne l'entend.

Mais alors, le principe, si nécessaire aux rationalistes, de la parfaite invariabilité de la nature est terriblement ébranlé. Le but de saint Augustin est donc atteint.

Nous avons maintenant l'ensemble de la réponse du saint Docteur à l'objection tirée des lois physiques. Il est arrivé à un résultat de la plus haute importance : c'est de mettre en pleine lumière le vice fondamental de la position des adversaires, qui consiste en une croyance, implicite peut-être, à coup sûr très forte, à une certaine autonomie de la nature. Dieu serait lié par son œuvre. Certes, on ne le dit pas ; on ne voudrait pas le dire. Et pourtant c'est ce qu'on suppose, quand on rejette un dogme pour ce motif qu'il est ou paraît contraire à la nature.

Aussi, pour montrer la faiblesse d'un argument semblable, le mieux est-il de suivre l'exemple du saint Docteur, et de rappeler, comme il le fait en tant d'endroits [1], cette origine de la nature si étrangement méconnue.

C'est encore dans le même sens qu'il travaille, lorsqu'au cours de la discussion il attaque un préjugé qui confond merveilleux et rare [2]. Une telle illusion, en effet, dispose l'esprit à établir, entre phénomènes naturels et phénomènes extranaturels, au point de vue de la puissance divine, une différence dont l'existence paraît bien impliquer, pour la nature, une sorte d'indépendance.

Il est certain qu'en ne laissant pas revêtir indûment la nature d'une prérogative de ce genre, saint Augustin empêche un gros obstacle de se placer entre l'intelligence de l'homme et l'éternité des peines de l'Enfer. On peut même

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, IV, 1 ; — VI, 1, 2 ; — VII, 1, 2 ; — VIII, 5 ; — IX, 2.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, IV, 1 ; — VIII, 3.

ajouter que dès lors l'objection physique n'a plus à quoi se prendre. Cela représente un beau couronnement des longs efforts de saint Augustin pour en écarter, une à une, les diverses formes.

Est-ce à dire que les auteurs de l'objection se trouvent par là même contraints d'adhérer à l'éternité des peines de l'Enfer ?

Non, évidemment ; et rien ne prouve que saint Augustin soit d'un autre avis. Il lui arrive bien d'insinuer et même d'indiquer explicitement pourquoi les catholiques croient à ce dogme [1]. Mais c'est toujours en passant et plutôt pour en compléter l'apologie rationnelle.

Par exemple, il adresse aux païens, à un moment donné, le reproche suivant : Vous écoutez vos auteurs, sans qu'ils apportent de raisons, et vous ne nous écoutez pas, nous qui en apportons. Et il exprime l'une d'elles, en ces termes : « Quæ melior et validior ratio de rebus talibus redditur, quam cum omnipotens ea posse facere perhibetur, et facturus dicitur, quæ prænuntiasse ibi legitur, ubi alia multa prænuntiavit, quæ fecisse monstratur ? Ipse quippe faciet, quia se facturum esse prædixit, quæ impossibilia putantur, qui promisit et fecit ut ab incredulis gentibus incredibilia crederentur [2]. »

Nous rencontrons ici une idée chère à saint Augustin : ce qui garantit l'accomplissement des révélations divines sur la vie future, c'est que déjà d'autres promesses également divines se sont réalisées [3]. Ainsi jetée comme en courant, il ne faut pas attendre que cette idée détermine, du premier coup, la foi à l'éternité des peines de l'Enfer. Au moins peut-elle aider à comprendre qu'à professer cette foi il n'y a aucune témérité. Et en cela elle concourt au but que saint Augustin vise le plus directement en cette longue dissertation.

C'est qu'avant tout, en effet, il s'y propose de démontrer

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, v, 2 ; — VI, 2 ; — VII, 2 ; — VIII, 5.
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, VII, 2.
3. *Sermones*, XXXVIII, 10 ; CXXX, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 241, 728. — *Enarr.* in Ps. CIX, 1. — In Ps. CXLIV, 17. — In Ps. CXLVIII, 8 (*P. L.*, XXXVII, 1445, 1880, 1942).

qu'il n'y a rien qui empêche vraiment de croire à l'éternité des peines de l'Enfer. Il le déclare formellement, dès le seuil, lorsqu'il explique pourquoi, n'ayant plus à parler que du Ciel et de l'Enfer, c'est par l'Enfer qu'il commence : « Incredibilius videtur esse in æternis corpora durare cruciatibus, quam sine dolore ullo in æterna beatitudine permanere. Ac per hoc, cum *illam pœnam non debere esse incredibilem demonstravero*, adjuvabit me plurimum ut multo facilius omni carens molestia immortalitas corporum in sanctis futura credatur [1]. »

Qu'il se tienne rigoureusement à ce point de vue, c'est une autre affaire. Un peu plus loin, il a l'air de vouloir l'agrandir jusqu'à la question de possibilité positive : « Quid igitur ostendam, unde convincantur increduli, posse humana corpora animata atque viventia, non solum nunquam morte dissolvi, sed in æternorum quoque ignium durare tormentis ? [2] »

Faut-il regarder comme intentionnelle la nuance qui sépare ces deux manières de dire ? Nous n'oserions pas répondre affirmativement. Il n'en est pas moins incontestable que, si saint Augustin essaie constamment de ravir aux libres-penseurs ce concours de la nature qu'ils invoquent avec tant de zèle, parfois aussi il cherche à le ménager aux catholiques [3].

Combien il est plus heureux dans le premier dessein que dans le second !

N'en soyons pas surpris. Lorsqu'il poursuit le second, il ne se garde pas toujours de la mentalité des adversaires. Peut-être même est-il permis de soutenir qu'il y tombe fatalement. Du moment, en effet, qu'à propos d'un dogme, on appelle la nature en témoignage, que ce soit pour, que ce soit contre, on se donne l'air de la considérer comme un être qui, une fois créé, subsiste à part soi en quelque sorte, et avec l'apanage d'une complète immutabilité. Dans ces conditions, il serait vain d'espérer que le saint Docteur en

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, I, (*P. L.*, XLI, 709),
2. *De Civitate Dei*, l. XXI, II (*P. L.*, XLI, 709).
3. *De Civitate Dei*, l. XXI, II, IV.

retire plus de ressources pour défendre l'éternité des peines de l'Enfer que les rationalistes pour l'attaquer. Et il est assez piquant que l'effort même par lequel il tâche de s'opposer à eux le plus directement et de remporter sur eux le triomphe le plus net, n'aboutisse, en fin de compte, qu'à le rapprocher d'eux et à leur donner prise sur lui.

Ainsi lui-même a quelque peu sacrifié à l'illusion qui constitue toute leur force. Ce qui montre combien elle est tenace. Mais d'autre part — et c'est ce qu'il importe surtout de retenir — cela ne l'a pas empêché de la dissiper. Car tel est bien l'effet qu'il obtient, lorsqu'il ramène la nature dans la lumière de la toute-puissante volonté divine. Et il n'y avait pas de plus sûr moyen pour ruiner l'objection qui prétendait que les lois de la nature défendaient de croire à l'éternité des peines de l'Enfer. Il a donc bien vérifié la conclusion annoncée : « illam pœnam non debere esse incredibilem. » Il a prouvé qu'on n'avait pas le droit, au nom de la nature, de rejeter l'éternité des peines de l'Enfer.

Reste maintenant à étudier de quelle manière il prouve qu'on ne l'a pas davantage au nom de la justice.

§ 2. *Saint Augustin et l'objection morale.*

On sait combien l'idée d'un châtiment éternel pour une faute temporelle révolte toute une catégorie de païens. De plus, ils estiment qu'une sanction de ce genre est en contradiction avec la règle des jugements divins, telle que l'énonce Jésus-Christ lui-même : « Quomodo ergo verum est, inquiunt, quod ait Christus vester, In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis, si temporale peccatum supplicio punitur æterno ? [1] » Porphyre nous a fait entendre des propos plus vifs encore.

Il est évident que personne ne songe à s'inscrire en faux

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI (*P. L.*, XLI, 725).

contre le principe proclamé par le Sauveur. Loin de là. On est tout disposé à l'adopter comme la formule parfaitement adéquate de la suprême justice. Mais c'est ou bien pour le tourner contre l'éternité des peines de l'Enfer, ou bien, dans un dessein plus méchant encore, celui de mettre Jésus-Christ en désaccord avec lui-même, et, par suite, de ruiner l'autorité de son enseignement. C'était le dessein de Porphyre. Dans l'un et l'autre cas, il y aura lieu de montrer que l'éternité des peines de l'Enfer ne dément pas la parole du Sermon sur la montagne.

Voilà pour la forme spéciale de l'objection, celle qui ne considère pas la justice d'une manière abstraite, mais dans l'expression que Jésus-Christ en donne. Pour répondre à la forme générale, il faut établir, à tout le moins, que la notion courante, banale, de justice n'exige nullement la limitation des peines de l'Enfer.

Nous allons suivre le saint Docteur dans l'accomplissement de ces deux tâches très délicates.

Et tout d'abord, comment repousse-t-il l'objection sous sa forme spéciale ? Comment prouve-t-il contre Porphyre qu'il n'y a pas de contradiction entre la loi générale des rétributions divines, indiquée par Jésus-Christ dans le Sermon sur la montagne, et l'application que le même Sauveur en fait, dans une autre circonstance, aux criminels morts dans leur péché ?

1. — Saint Augustin et la forme spéciale de l'objection morale.

C'est par Deogratias, on s'en souvient, que saint Augustin a connu l'argument de Porphyre contre l'éternité des peines de l'Enfer. Il est donc naturel de commencer par chercher dans sa lettre au prêtre de Carthage la réponse qu'il y fait.

Donc Porphyre prétend opposer Jésus-Christ à lui-même. Quelles erreurs se cachent à la base de son raisonnement ? C'est ce que saint Augustin va essayer de démêler. Le travail lui est d'ailleurs facilité par son adversaire qui dévoile

lui-même l'un des postulats sur lesquels il appuie son objection : « omnis mensura circumscripta est fine temporis [1] », ce qui ne peut signifier qu'une chose, à savoir, que là où il y a mesure, il y a aussi limite temporelle. D'où cette conséquence : puisque les châtiments des damnés doivent, selon le témoignage même de Jésus-Christ, avoir une mesure, ils doivent donc aussi avoir une limite temporelle.

Déjà, l'axiome de Porphyre n'apparaît pas d'une solidité à toute épreuve. Saint Augustin affecte de douter qu'une assertion comme celle-là émane d'un philosophe [2]. En tout cas, il ne saurait admettre que, chaque fois qu'on parle de mesure, on ne pense qu'au temps. Comme s'il n'y avait, s'écrie-t-il, de mesure que des temps ! Et les boisseaux ? Et les amphores [3] ?.

C'est déjà quelque chose de rappeler ainsi à ceux qui l'oublient que l'idée de temps n'est pas indissolublement associée à l'idée de mesure. Cela ne peut que troubler l'assurance avec laquelle ils déclarent que « mesure » implique nécessairement « limite temporelle ». Mais, pour les déconcerter, il y a mieux encore : c'est de leur prouver qu'à eux-mêmes il arrive de faire fi du principe au nom duquel ils attaquent la doctrine de Jésus-Christ sur les châtiments de la vie future. Cet argument ad hominem, le saint Docteur en trouve la matière dans leurs idées, — un peu bizarres — sur le Soleil. D'après eux, le Soleil est éternel. Et pourtant ils lui attribuent une mesure que leurs savants s'efforcent de déterminer. Vraiment, c'est bien à eux d'affirmer que rien de ce qui comporte une mesure ne peut être éternel. Aussi le saint Docteur conclut-il très justement : « Ac sic non ideo putent non esse credendum de supplicio sempiterno, quod minatus est Christus, quia idem dixit, In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis [4]. »

Remarquons bien la portée de ces termes. Saint Augustin suit les adversaires pas à pas. Il paraît avoir grand'peur de dépasser leur objection. Il ne leur dit pas, purement et

1. *Epist.* CII, 22 (*P. L.*, XXXIII, 379).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*

simplement : vous avez tort si vous refusez de croire à l'éternité des peines de l'Enfer ; mais : vous avez tort, si c'est parce que l'éternité des peines de l'Enfer vous semble en contradiction avec telle parole de Jésus-Christ, que vous refusez d'y croire. Ou plus exactement peut-être : Vous voulez qu'il y ait contradiction entre l'éternité des peines de l'Enfer et telle parole de Jésus-Christ. En tout cas, ce n'est pas vous qui pouvez le prétendre.

Et ne craignons pas qu'il laisse supposer que ce soit un autre. Il va maintenant élargir la question et s'appliquer à préserver l'idée de mesure de toute confusion avec l'idée d'équivalence matérielle ou surtout absolue. Le résultat immédiat sera d'émousser encore davantage l'arme que les ennemis du dogme veulent se faire de cette idée de mesure. On finira même par découvrir qu'il n'est pas complètement impossible de la retourner contre eux pour défendre l'éternité des peines de l'Enfer. Essayons de nous en rendre compte.

Tout d'abord, saint Augustin présente la pensée du Sauveur sous d'autres formes : « Quod mensi fueritis, hoc metietur vobis » — « Quantum mensi fueritis, tantum remetietur vobis » [1]. Ces termes sont encore plus favorables, semble-t-il, à la thèse de Porphyre que ceux qui sont rapportés par saint Matthieu. Ainsi prenons la première de ces deux phrases. La corrélation des pronoms « quod » et « hoc », paraît bien exiger que l'objet dont il s'agit dans les deux membres soit numériquement le même. Et, de même on est assez naturellement porté à imaginer, entre les deux quantités auxquelles la seconde fait allusion, une équivalence si rigoureuse qu'elle ne s'accommode à aucun prix de la diversité des substances.

Mais il n'y a là que des apparences, faciles à dissiper. Il suffit, pour cela, de faire appel à quelques manières de parler très usuelles, qui ne diffèrent des phrases précédentes que par les verbes, et où il serait absurde de rattacher les pronoms « quod » et « hoc, » soit à un seul et même objet, soit même à deux objets simplement semblables, mais dont

1. *Epist.* CII, 24 (*P. L.*, XXXIII, 380).

la similitude dépasse un certain degré. Saint Augustin cite, à ce titre, le proverbe connu : « Quod plantaveris, hoc decerpes », et l'adage de droit criminel : « Quod feceris, patieris » [1]. Il faut reconnaître que ces deux exemples sont très bien choisis. Ils sont d'un grand secours pour saisir le dessein de saint Augustin en introduisant les expressions : « Quod mensi fueritis, hoc metietur vobis » — « Quantum mensi fueritis, tantum remetietur vobis. » Ce qu'il a voulu montrer, c'est que, Jésus-Christ les eût-il employées, nous ne saurions être forcés de les entendre d'une égalité, *sous tous les rapports*, entre fautes et peines [2]. « Si dixisset, Quod mensi fueritis, hoc metietur vobis, etiam sic *non omnino ad eamdem rem ex omni parte* necesse esset referre sententiam... Item, si dixisset, Quantum mensi fueritis, tantum remetietur vobis ; nec sic esset consequens ut *omni modo æquales* peccatis pœnas intelligere deberemus. » Voilà donc le point de vue du temps éliminé ; ou, du moins, la prétention de l'imposer coûte que coûte repoussée, et par conséquent Porphyre débouté du terrain de son attaque.

Tel est le résultat, même quand on prête à Jésus-Christ les expressions qui semblent réclamer de la manière la plus impérieuse des châtiments de tout point équivalents aux crimes. On peut donc revenir sans crainte aux paroles mêmes dont Jésus-Christ s'est servi : « In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis. » D'ailleurs saint Augustin, comme si cette sorte d'argument *a fortiori* ne lui suffisait pas, les considère en elles-mêmes et démontre directement qu'elles ne permettent pas à Porphyre de faire entrer dans l'idée de mesure l'idée de limite temporelle. Le tour particulier de la phrase évangélique lui suggère une distinction qui va jouer un assez grand rôle dans la suite de la discussion. C'est qu'en effet le nom de mesure se donne tantôt à l'appareil de la mesure, tantôt à l'objet même de la mesure [3]. En d'autres termes, il y a la mesure-capacité et la mesure-quantité. Dès lors, l'identité de mesure cesse

1. *Epist.* CII, 24.
2. *Ibid.*
3. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).

d'apparaître inconciliable avec une différence, même considérable, de quantité. Par exemple, en échange d'un boisseau de froment, on peut offrir, *dans la même mesure*, ou un boisseau d'or, ou même des milliers de boisseaux d'or [1].

Cette distinction ne s'élève pas beaucoup au-dessus du réalisme de Porphyre. Non, très certainement. Mais — et c'est tout ce qui importe pour le quart d'heure — les partisans de ce philosophe auraient mauvaise grâce à la rejeter. Or, en les obligeant à reconnaître que le mot de mesure n'a pas nécessairement la signification de rigoureuse équivalence matérielle qu'ils lui attribuent, elle les empêche d'y voir désormais la base possible d'un argument décisif contre l'éternité des peines de l'Enfer. Et en cela elle rend un vrai service à ce dogme qui, de mieux en mieux, apparaît invulnérable contre toutes images et conceptions d'ordre sensible.

Ce n'est pas le seul, ni le plus grand.

On aura remarqué que, si Porphyre invoque avec tant de confiance la notion de mesure, c'est parce qu'il prend ce terme dans un sens étroitement matériel, comme s'il s'agissait d'objets soumis au contrôle des mathématiques. Cela ne fait pas un plan de discussion très élevé. N'importe ; saint Augustin l'accepte tout de même. Et il l'accepte pour montrer combien sont illusoires tous les avantages que Porphyre se flatte d'y trouver. Il ne peut d'ailleurs pas aller plus loin, à moins d'en sortir. C'est précisément ce qu'il va faire, guidé par la distinction de tout à l'heure.

Le mot de mesure, en effet, quel qu'en soit le sens, n'est ici qu'une métaphore. Mais par rapport à quoi ? On comprend que saint Augustin se pose la question. Justement sa distinction entre la mesure-capacité et la mesure-quantité l'aide à répondre.

Pour Porphyre, qui a l'air de ne connaître que la seconde, la réalité figurée par le terme de mesure est assez grossière. Elle se confond, pour ainsi dire, avec l'image. C'est une sorte d'identité matérielle entre deux termes qui sont les fautes et les peines. Il ne faut donc pas trop s'étonner, si Porphyre

1. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).

ne les conçoit l'un et l'autre que comme limités par le temps.

C'est à la considération de la mesure-capacité que saint Augustin demande une intelligence plus exacte de la métaphore employée par le Sauveur. Comme il l'a très bien vu, celle-ci se rapporte à une identité de forme, de contenant, et non d'objet, de contenu. Il reste à préciser quelle est cette forme, cette mesure dont l'identité vérifie la parole du Sermon sur la montagne. Saint Augustin n'y arrive pas sans tâtonner un peu.

Il se sert d'une autre phrase de Jésus-Christ, prononcée dans la même occasion, construite exactement de la même manière, et exprimant la même idée, mais sans métaphore : « In quo judicio judicaveritis, judicabimini [1]. » Cela signifie-t-il que, dans le jugement divin, il y aura le même contenu de justice ou d'injustice que dans le jugement humain ? Une telle interprétation est évidemment absurde et impie. Saint Augustin ne la mentionne que pour la repousser avec indignation. Lui-même propose la suivante : « Ita dictum est, in quo judicio judicaveritis, in eo judicabimini ; tanquam diceretur, in qua voluntate benefeceritis, in ipsa liberabimini ; vel in qua voluntate malefeceritis, in ipsa, puniemini [2]. » Comme si son propre jugement — ou sa propre volonté — formait à l'homme un vêtement avec lequel il lui faudrait comparaître devant le Souverain Juge, ou mieux sans doute, une mesure dans laquelle la dose de bonheur ou de malheur qu'il mérite devrait lui être versée !

On trouvera peut-être à ces expressions une allure étrange. Nous aurons à les examiner en elles-mêmes. Pour le moment, constatons que le terme de jugement qui, dans l'Evangile, précède et en quelque sorte annonce le terme de mesure, amène le saint Docteur à voir dans la volonté la mesure des œuvres et des sanctions. On admirera la netteté avec laquelle il expose cette idée : « In voluntate propria metietur bonus homo bona facta et in ea metietur ei beatitudo. Itemque in voluntate propria, metietur malus homo mala opera, et in ea metietur ei miseria : quoniam

1. *Matth.*, VII, 2.
2. *Epist.* CII, 25.

ubi quisque bonus est cum bene vult, ibi etiam malus, cum male vult. Ac per hoc ibi etiam fit vel beatus vel miser, hoc est, in ipso suæ voluntatis affectu quæ omnium factorum meritorumque mensura est. Ex qualitatibus quippe voluntatum, non ex temporum spatiis, sive recte facta, sive peccata metimur [1]. »

La mesure dont parle Jésus-Christ est donc tout autre chose que ce que Porphyre s'imagine. C'est une réalité spirituelle, inhérente à l'âme, intérieure à l'âme. Mais alors comment exigerait-elle une limite temporelle ?

On saisit le progrès de la pensée de saint Augustin. Au début, il se contentait de dire : il n'est pas prouvé que « mesure » implique toujours « limite temporelle » ; maintenant, il a le droit d'ajouter : il est prouvé que « mesure » n'implique pas toujours « limite temporelle ». L'accord entre la notion de mesure et l'éternité des peines de l'Enfer ne peut plus paraître impossible.

Cette impression est confirmée par tout ce qui montre l'ordre de la moralité et de la responsabilité au-dessus du temps. C'est à ce titre que uous relèverons les deux réflexions suivantes du saint Docteur très simples et très concrètes :

1° Si la gravité des fautes se mesurait à la longueur des temps, il y aurait plus de mal à renverser un arbre qu'à tuer un homme : « illud enim fit longa mora, ictibus multis ; hoc, uno ictu, brevissimo tempore [2]. »

2° Personne ne pense que la déportation perpétuelle soit trop sévère pour un meurtre qui n'a peut-être pas demandé dix secondes. Et cependant il n'y a pas alors de proportion entre les temps de la faute et de l'expiation [3].

Ainsi, soit qu'ils comparent un crime à un autre crime, ou un crime à son châtiment, les hommes laissent toujours voir qu'ils ne considèrent pas un acte de ce genre, du moins en son fond, comme une affaire de temps, comme un événement accompli dans le temps. Ils proportionnent quelque-

1. *Epist.* CII, 26 (*P. L.*, XXXIII, 381).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

fois la durée de la peine à la gravité de la faute ; jamais, à la durée de la faute. Par conséquent, si Dieu ne le fait pas non plus, ils ne sont guère fondés à s'en plaindre. Quand ils allèguent contre l'éternité des peines de l'Enfer la nécessité d'un rapport quelconque entre la durée de la punition et la durée du péché, ils tombent dans une évidente contradiction.

Il faut pourtant, dira-t-on, une proportion entre la peine et la faute.

Oui ; mais non pas entre la durée de la peine et la durée de la faute. La proportion entre la peine et la faute peut très bien venir d'ailleurs que de la durée de l'une et de l'autre : « Quid ergo contrarium est, si erunt pariter longa, vel etiam pariter æterna supplicia, sed aliis alia mitiora, vel acriora [1] ? »

En voilà plus qu'il n'est nécessaire pour réduire à néant l'objection de Porphyre. Non, on ne saurait exploiter avec succès contre l'éternité des peines de l'enfer la notion de mesure.

N'y a-t-il pas mieux encore ? Et serait-il téméraire d'en attendre une lueur sur la possibilité de châtiments éternels? Peut-être pas.

Reprenons l'idée où saint Augustin vient de s'élever et à laquelle il donne, entre autres expressions, la suivante, très concise : « mensura peccatorum in voluntate peccantium » c'est-à-dire, « mensura peccatorum, voluntas peccantium [2] ». Il est certain qu'une mesure de cette espèce n'est pas limitée sous tous les rapports. En particulier, elle ne l'est pas sous celui du temps. Ce qu'elle contient, elle est apte à le contenir indéfiniment. On peut même affirmer qu'elle est faite pour contenir indéfiniment. C'est sa nature ; et dès lors, il n'y a rien d'extraordinaire à ce que la rétribution du bien et du mal opérée en elle, versée en elle, pour ainsi dire, demeure en elle indéfiniment.

Mais c'est là une direction de pensée que saint Augustin n'adopte pas. Et on se demande si elle l'eût conduit très

1. *Epist.* CII, 26.
2. *Ibid.*

loin. Dans cette perspective l'éternité n'apparaît guère que comme une sorte de circonstance accidentelle des peines de l'Enfer, sans lien de spéciale nécessité avec le péché lui-même. Il est possible qu'une telle impression s'efface devant une analyse plus sévère. Elle n'en accuse pas moins un défaut de netteté, une insuffisance de mise au point.

L'inconvénient dont nous nous plaignons pourrait très bien résulter de la distinction qui a été tout à l'heure si fâcheuse pour Porphyre. De fait, que saint Augustin proteste contre un abus du terme métaphorique de mesure qui consiste à ne l'entendre qu'au sens de quantité, de contenu, rien de mieux — à une condition, toutefois : c'est de ne pas en commettre lui-même, à son tour, un autre, en ne faisant signifier au même terme que capacité, contenant. Aucun de ces deux aspects ne doit être sacrifié à l'autre. Il y a même une raison particulière de maintenir le premier, c'est celui-là qui se présente tout d'abord à l'esprit, quand on parle des actions, des mérites et de leur mutuelle connexion. Le second n'est pas à dédaigner. Nous avons même apprécié, il y a un instant, avec quel profit on s'y attache. Encore souhaite-t-on, dans la mesure-capacité, retrouver la mesure-quantité.

Précisément, saint Augustin respecte ce désir.

Un premier effort dans ce sens, c'est la comparaison qu'il vient d'emprunter au code pénal ; car, manifestement, la punition fixée par les hommes pour tel crime — non d'après sa durée, il ne faut pas se lasser de le répéter ; mais d'après sa gravité — ne ressemble qu'à une mesure-quantité, et nullement à une mesure-capacité.

Mais où il fait la démarche décisive, c'est quand, après avoir montré dans la volonté humaine la mesure *qui contient* les fautes et aussi les peines, il cherche à déterminer par quel rapport, au sein de la volonté, celles-ci sont unies à celles-là. Il sent donc bien lui-même la difficulté de se renfermer d'une façon exclusive dans les limites de son premier point de vue. En tout cas, examinons avec soin comment il le complète.

C'est une parole de saint Jacques qui lui sert de transi-

tion : celle-là même que nous avons vue mêlée aux raisonnements d'un certain groupe de miséricordieux. Il s'en inspire pour expliquer ainsi la raison d'être de la peine : « Voluntas ipsa punitur sive animi supplicio, sive corporis,... ut qui judicat sine misericordia, sine misericordia judicetur [1]. » La faute et la peine sont envisagées ici sous une face spéciale : l'une et l'autre sont la suite d'un jugement sans miséricorde. Ce qui constitue entre elles une relation très simple. On aperçoit déjà un sens où il est vrai de dire que la première est la mesure de la seconde : « In hac sententia, ad hoc solum eadem mensura est, ut quod non præstitit (voluntas), non ei præstetur [2]. » Cela porte à penser que la liaison entre l'éternité des peines de l'Enfer et le péché n'est peut-être pas purement extrinsèque. Un refus qui attire un refus : il n'y a là rien de surprenant. Or un refus, c'est d'ordinaire — et même de soi — quelque chose de définitif, et par conséquent d'éternel. Et sans doute est-ce pour cela que le saint Docteur ajoute immédiatement : « atque ita quod ipse judicatur, æternum erit... »

Mais la fin de la phrase déconcerte un peu : « ...quamvis quod judicaverit, æternum esse nequiverit ». N'y aurait-il donc d'éternel que l'un des deux refus, l'autre étant radicalement incapable de l'être? Cela semblerait assez étrange ; et surtout le mystère qui plane sur la proportion de la peine à la faute ne perdrait rien de son apparence troublante.

Nous touchons au point vif de la question ; et nous allons avoir une occasion très particulièrement intéressante d'admirer le génie de saint Augustin.

N'oublions pas que, pour tout le monde, le péché est un acte essentiellement transitoire, et rien que cela. Si Porphyre n'était pas pénétré de cette idée, il n'attaquerait pas l'éternité des peines de l'Enfer. On ne voit dans le péché que le plaisir illicite, goûté, ou tout au moins désiré.

Or, il est incontestable que cela s'y trouve, et aussi, comme dit saint Augustin, que cela ne peut pas être éternel.

1. *Epist.* CII, 27 (*P. L.*, XXXIII, 381).
2. *Ibid.*

Mais il ne l'est pas moins, en dépit de l'ombre où on a l'habitude de reléguer cet autre aspect du péché, que cela *veut* être éternel. Et c'est justement ce *vouloir être éternel* du péché qui projette une lueur effrayante sur l'éternité de l'abîme dont la foi enseigne l'existence.

Pour que le verbe « nequire » correspondît parfaitement à la vraie relation des termes qu'il unit ici, il faudrait le traduire : ne pas pouvoir, malgré la meilleure volonté du monde. Seulement ne forcerait-on pas ainsi la pensée de saint Augustin? Cette nuance est-elle bien dans son esprit?

Si oui, l'enchaînement de ses idées est plus satisfaisant. Mais il est difficile de préciser jusqu'à quel point un avantage de ce genre vérifie l'hypothèse d'où il dépend.

Au reste,la question n'a pas une grande importance. L'idée que le verbe « nequire » insinuerait, s'il avait le sens indiqué tout à l'heure, est clairement exprimée dans la phrase qui suit immédiatement celle dont il fait partie : « In eadem igitur mensura, quamvis non æternorum malefactorum, æterna supplicia remetiuntur ; ut, *quia æternam voluit habere peccati perfructionem, æternam vindictæ inveniat severitatem* [1]. »

La corrélation qui existe entre le vouloir être éternel du péché et le châtiment éternel du péché ne saurait être mieux mise en lumière. Vraiment, l'éternité des peines de l'Enfer ne fait que répondre à l'éternité réelle, foncière, du péché. Celle-ci mesure bien celle-là. Elle la contient en quelque sorte.

L'éternité des peines de l'Enfer n'apparaît donc plus hors de proportion avec le péché. Dès lors, en quoi contredit-elle la parole du Sermon sur la montagne ? A la hauteur où saint Augustin nous transporte, nous commençons à entrevoir que, dans la réalité des choses, l'homme ne doit avoir éternellement que le partage qu'il aura voulu avoir éternellement. Et nous n'avons plus que faire de la distinction entre mesure-quantité et mesure-capacité. Certes, elle a été utile : 1° elle a servi à convaincre de légèreté un adversaire qui cherche à transformer en argument contre une

1. *Epist.* CII, 27. (*P, L,* XXXIII, 391).

thèse d'ordre spirituel une notion qu'il emprunte, sans d'ailleurs l'étudier à fond, au domaine matériel ; 2° ensuite, c'est grâce à elle que saint Augustin a dégagé du langage métaphorique de Jésus-Christ les vues doctrinales dont la profondeur nous a émerveillés. Mais, à présent, le terme même de mesure devient une image trop faible. C'est « identité » qu'il faut plutôt dire, identité de la peine et de la faute.

Après cela, on trouve timide la conclusion que saint Augustin donne à cette partie de sa lettre à Deogratias. Je suis obligé de m'arrêter là, écrit-il ; mais il me semble avoir suffisamment démontré que, si les châtiments infligés sont proportionnels aux fautes commises, cela ne s'oppose pas à ce qu'ils soient éternels : « Nunc tamen arbitror satis esse monstratum, non esse contrarium æternitati supplicíorum, quod in eadem mensura redduntur, in qua peccata commissa sunt [1]. »

Hé ! oui, certainement, puisque nous en sommes même arrivés, en suivant le saint Docteur, à concevoir que l'éternité des peines de l'Enfer s'accorde positivement avec la parole du Sermon sur la montagne. Il ne fait donc pas que remplir son programme, même largement. Le mouvement de sa pensée l'entraîne encore assez loin au-delà. Seulement, il revient sans cesse au point de vue déterminé par l'argument de Porphyre.

D'un autre côté, n'allons pas croire qu'il est tout proche de fonder sur l'analyse du péché une rigoureuse démonstration rationnelle de l'éternité des peines de l'Enfer. Outre qu'il n'y songe pas le moins du monde, le mystère qui enveloppe les termes du problème l'en empêche absolument. Tout ce qu'il est permis d'espérer, c'est de faire pressentir l'existence d'un lien essentiel entre l'éternité des peines de l'Enfer et le péché. Dans une question si obscure, si angoissante, un tel résultat possède déjà un très haut prix. Et il faut remercier le saint Docteur par qui la Théologie catholique s'en est enrichie.

Voilà jusqu'où l'a conduit le simple dessein de défendre

1. *Epist.* CII, 27.

l'éternité des peines de l'Enfer contre le reproche d'être en contradiction avec une parole de celui-là même qui l'a si solennellement enseignée.

Au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, cette même parole se retrouve objectée contre le même dogme. Mais elle ne représente plus alors qu'un argument secondaire, un argument de renfort pour une thèse que nous allons bientôt avoir à discuter. Aussi ne retient-elle pas longtemps l'attention du saint Docteur. Son premier mouvement, comme sa première préoccupation, c'est de protester avec vivacité contre la méprise de ceux qui impliquent dans l'identité de mesure dont parle Jésus-Christ l'égalité des temps : « Nec attendunt, non propter æquale temporis spatium, sed propter vicissitudinem mali, id est, ut qui mala fecerit, mala patiatur, eamdem dictam fuisse mensuram [1]. » Sur cette « vicissitudo mali », l'évêque d'Hippone ne s'explique pas davantage. Une expression comme celle-là convient à merveille à l'idée qui nous a tant frappé dans la lettre à Deogratias, et qui fait de la volonté une mesure où l'homme reçoit en souffrance ce qu'il y a mis lui-même de méchanceté. Mais le rapprochement que nous signalons existe-t-il dans l'esprit de saint Augustin ? Rien n'est moins sûr. Ou plutôt, il semble que non ; car tout de suite après nous rencontrons de l'identité de mesure une autre interprétation qui nous éloigne notablement de la lettre à Deogratias. A entendre ici le saint Docteur, l'identité de mesure consisterait en ce que l'homme qui a jugé et condamné injustement soit lui-même jugé et condamné — mais, comme cela va de soi, justement. — « Qui judicat et condemnat injuste, si judicatur et condemnatur juste, in eadem mensura recipit, quamvis non hoc quod dedit. Judicio enim fecit, judicio patitur... [2]. » C'est donc toujours un jugement qui contient la faute, et un jugement qui contient la peine. Mais ce n'est pas le même jugement qui contient la faute et la peine. Le jugement de l'homme contient la faute ; celui de Dieu, la peine. Identité spécifique de

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI (*P. L.*, XLI, 726).
2. *Ibid.*

mesure ! dirait-on volontiers avec la terminologie de l'Ecole, si on ne craignait de méconnaître la transcendance divine. Tout le monde sait, en effet, que le mot de jugement a une signification qui varie, selon qu'il désigne un acte de Dieu, ou un acte de l'homme.

Dans la lettre à Deogratias, au contraire, l'identité de mesure est numérique. C'est le même jugement — celui de l'homme — qui contient la faute et la peine :« ... non iniquum est ut in quo judicat in eo judicetur, hoc est, ut in ipso animi sui judicio pœnas luat, cum ea mala patitur quæ male judicantem animum consequuntur [1]. » Le jugement dont il s'agit dans ce passage, apparaît étroitement dépendant de la volonté. Il n'en est même, pour ainsi dire, qu'un aspect. Jugement, volonté, ces deux termes peuvent ici aller l'un pour l'autre. De fait, saint Augustin a promptement substitué le second au premier. Puis, il a exposé cette théorie de la volonté, mesure des fautes et des peines, dont il a tiré le parti que l'on sait.

Sa nouvelle conception de l'identité de mesure, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, ne semble pas aussi profonde que l'ancienne. Au reste, il se borne à l'indiquer, sans essayer d'en faire jaillir une lumière sur le dogme dont il a entrepris la défense. Son point de vue actuel ne l'y invite guère non plus. La difficulté, élevée à propos de la parole du Sermon sur la montagne, a quitté le premier plan. Rien d'étonnant, s'il ne se soucie plus que de l'écarter purement et simplement.

Détail qui n'est peut-être pas pour rien dans sa manière de le faire : il paraît suivre ici, non plus saint Matthieu qui ne prononce que le nom de jugement, mais saint Luc qui écrit aussi celui de condamnation : « Nolite judicare, et non judicabimini ; nolite condemnare et non condemnabimini... Eadem quippe mensura qua mensi fueritis, remetietur vobis [2]. » Ce qui est certain, c'est que le texte de saint Luc appelle plus énergiquement que le texte de saint Matthieu l'identité spécifique de mesure, tandis que le texte de

1. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).
2. *Luc.*, VI, 37, 39.

saint Matthieu est le seul qui en tolère l'identité numérique.

En somme, pour avoir la réponse de saint Augustin à l'objection de Porphyre, il suffit de lire la lettre à Deogratias. Elle s'y trouve, d'ailleurs aussi complète qu'on peut le souhaiter — et pleine d'aperçus dogmatiques d'une grande richesse.

Et maintenant, comment le saint Docteur cherche-t-il à résoudre l'objection morale sous sa forme générale ? En d'autres termes, dans l'éternité des peines de l'Enfer, on critique, indépendamment de toute parole évangélique qui puisse y être contraire, une inacceptable disproportion entre la durée de la faute et celle de la punition : comment s'y prend-il pour en écarter ce reproche ?

2. — Saint Augustin et la forme générale de l'objection morale.

Saint Augustin présente ainsi l'objection : « injustum putant ut pro peccatis quamlibet magnis, parvo scilicet tempore perpetratis, poena quisque damnetur æterna [1]. »

Certes, les auteurs de ce raisonnement ne se plaindront pas de voir leur pensée trahie. Le contraste qui les blesse ne peut pas être rendu en termes plus exacts et plus saisissants. Mais aussi, le sophisme logé à la racine de leur grief ne saurait être atteint avec plus de bonheur que dans la réplique qui fond sur eux immédiatement : « quasi illius id unquam justitia legis adtendat, ut tanta mora temporis quisque puniatur, quanta mora temporis unde puniretur admisit. »

Il y a là un appel à une vérité générale, déjà clairement insinuée dans la lettre à Deogratias, à travers un exemple particulier : c'est qu'aucune législation humaine, si soucieuse de justice qu'elle puisse être, ne se préoccupe de fixer des peines dont la durée ne dépasse pas celle des fautes. Quoi de plus évident ? Et cependant on l'ignore ; ou bien on ne se hâterait pas tant d'alléguer contre l'éternité des peines de l'Enfer, que le péché, lui, ne dure pas éternellement.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI (*P. L.* XLI, 725),

L'assertion n'est d'ailleurs pas si solidement fondée qu'à première vue on pourrait le croire. Saint Augustin l'a sérieusement ébranlée dans la lettre à Deogratias. Et, bien que ce fût à l'occasion de l'argument de Porphyre, il n'en a pas moins donné alors, par le fait même, une excellente réponse anticipée à l'objection qui nous occupe en ce moment.

Quand il envisage directement celle-ci, comme cela lui arrive quinze ans plus tard, au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*, son procédé est tout autre. Il ne songe aucunement à restituer au péché ce caractère d'éternité dont on le dépouille avec si peu de scrupule. Non ; il commence tout simplement par montrer que les hommes eux-mêmes, en rédigeant leurs codes criminels, ne tiennent pas compte de la loi à laquelle on veut soumettre les sanctions divines.

Pour cela, il passe en revue les huit genres de peines que mentionne quelque part [1] Cicéron : l'amende, les fers, les verges, le talion, la note d'infamie, l'exil, la mort, la servitude. Chacun d'eux se prête aisément au but du saint Docteur. Pourtant, à propos du talion, il hésite. On est surpris de l'entendre raisonner comme si, par exemple, la perte de la vue était une peine qui ne durât que le temps de crever les yeux. Mais cette sorte d'inattention est vite réparée, quand il est question des verges et des fers. Ainsi, il rappelle qu'un mot ou un geste de colère à l'adresse d'un maître peuvent valoir à l'esclave — et très justement — plusieurs années d'entraves. Le cas est très clair.

Voilà comment il s'efforce d'amener des esprits qui ne se sont jamais avisés de blâmer les sanctions humaines, à comprendre qu'il est en quelque sorte dans la nature de celles-ci de négliger toute proportion entre la durée du crime et celle du châtiment. Par là même, il leur ôte le droit d'exiger, dans les sanctions divines, une condition analogue.

Cet aspect des sanctions humaines a été signalé dans la lettre à Deogratias, mais rapidement et par manière de digression. Tandis qu'ici, il devient le point de départ de l'argumentation de saint Augustin. Pour peu qu'on se

1. Peut-être dans le *Traité des Lois* qui, comme on le sait, ne nous est pas parvenu intact.

reporte à la forme de l'objection, rien ne paraît plus naturel que cette première réplique. Elle est d'ailleurs forte puisqu'elle met en évidence la fausseté du postulat qui sert d'appui aux contradicteurs et d'après lequel un châtiment, pour être juste, ne doit pas durer plus longtemps que la faute.

L'évêque d'Hippone va plus loin. Son regard pénétrant découvre, dans certaines sanctions humaines qui se prolongent volontiers tout le reste d'une vie, une inconsciente tendance à imiter l'éternité des peines de l'Enfer : « Jam vero damnum, ignominia, exsilium, servitus, cum plerumque sic infliguntur ut nulla venia relaxentur, nonne pro hujus vitæ modo similia pœnis videntur æternis ? »

Ce nouveau point de vue offre un très grand intérêt. On a réellement, en face de soi, comme un témoignage positif rendu par les juges d'ici-bas eux-mêmes à l'éternité des peines de l'Enfer. Oh ! ce n'est pas que leurs arrêts la proclament d'une façon tant soit peu distincte. Non ; mais, chaque fois qu'ils veulent pour toujours priver un criminel d'un bien quelconque, ils affirment nécessairement, par leur sentence même, qu'il y a des cas où la justice ne requiert aucune proportion entre la durée de la peine et la durée de la faute, ni même aucune limite de la durée de la peine — bien plus — qu'il y a des cas où la justice requiert, pour la durée de la peine, l'absence de toute limite.

Ne vont-ils pas dès lors encourir l'indignation de ceux qui trouvent mauvais que le Dieu des chrétiens n'assigne pas à la durée des peines de l'autre vie une limite que présente fatalement la durée des fautes de celle-ci ? Nous savons qu'il n'en est rien ; et, par suite, les auteurs de ces déclamations méritent un peu le reproche d'inconséquence. Pourquoi critiquent-ils dans les jugements divins un caractère définitif qui leur paraît si naturel, si juste, si nécessaire même dans tant de jugements humains ?

Mais, dira-t-on peut-être, ce trait de ressemblance de certaines sanctions humaines avec les sanctions divines, ils ne le soupçonnent même pas.

D'accord ; mais qu'est-ce que cela prouve ? Rien ; sinon qu'ils ont les yeux bien faibles, et aussi, par consé-

quent, qu'il est difficile d'ajouter foi aux renseignements d'organes si médiocres.

Et si l'on insiste, en rappelant qu'il ne faut pas trop promptement conclure des sanctions humaines aux sanctions divines ?

Eh bien ! on a raison. D'une façon générale, craignons de brouiller ensemble l'ordre divin et l'ordre humain. Il est regrettable que les rationalistes du temps de saint Augustin ne se souviennent pas constamment de cette règle. Ils garderaient pour eux leur objection. Mais, d'autre part, comment leur demander le respect d'une distinction qu'ils ne sont même pas en état de comprendre ?

Faisons bien attention. Saint Augustin ne prétend pas du tout lire clairement dans les sanctions de la justice humaine l'éternité des sanctions de la justice divine. Seulement, lorsqu'un groupe d'incrédules croit pouvoir opposer à l'éternité des peines de l'Enfer l'instinct de justice gravé dans le cœur de tout homme, il en signale quelques suggestions capables de montrer combien on se trompe quand on l'invoque en cette circonstance. Ecouté de plus près, cet instinct ne formule pas les exigences que d'aucuns lui prêtent. On peut même dire que, s'il fait entendre sa voix dans la discussion présente, c'est plutôt pour que contre l'éternité des peines de l'Enfer.

N'est-ce pas un peu le cas, quand il introduit dans les législations des peuples la peine de mort ? Ce qui est sûr, c'est qu'aucune autre punition ne porte une empreinte aussi nette et aussi profonde de l'éternité des peines de l'Enfer. Les châtiments dont le saint Docteur vient de parler peuvent bien être perpétuels dans la pensée du tribunal qui les décrète. Ils ne le sont pas nécessairement en fait. Au bout d'un temps plus ou moins long, il arrive parfois aux condamnés qui les subissent, d'y être enfin arrachés.

Avec la peine de mort, un espoir de ce genre n'est même plus intelligible. Ce qui se produit alors, c'est vraiment l'irréparable, dans toute la force et toute l'horreur du terme. Mais l'irréparable, n'est-ce pas précisément un des aspects de l'éternel? C'est même, dans la conception catholique de

l'Enfer, celui qu'un libre-penseur ne peut pas supporter.

La différence entre la peine capitale et les autres s'étend plus loin encore.

Imaginons que rien ne vienne contrarier l'exécution des arrêts qui veulent celles-ci perpétuelles. Il faut tout de même qu'elles s'arrêtent au seul de la tombe. Elles ont alors duré autant qu'il leur a été possible. Si elles prennent fin, c'est, pour ainsi dire, malgré elles. D'elles-mêmes, elles continueraient indéfiniment. En tout cas, elles peuvent envelopper une vie entière, quelle qu'en soit la longueur. Et cette aptitude, c'est justement ce qui, en elles, apparaît à saint Augustin comme une sorte de participation à l'éternité des peines de l'Enfer.

Considérons maintenant la peine de mort. Combien dure-t-elle ? Est-ce simplement autant que le supplice ? Celui-ci ne dure parfois qu'un instant imperceptible. Quand il en est ainsi, doit-on dire également que la peine de mort ne dure, elle non plus, qu'un instant imperceptible ? Personne ne voudrait soutenir une telle absurdité. La peine de mort ne saurait être confondue, au moins sous le rapport de la durée, avec le supplice.

Mais alors, avec quoi ? en ne s'occupant toujours que de la durée, bien entendu.

Avec rien, semble-t-il, de ce qui ne dure qu'un temps limité. Si elle dure, c'est indéfiniment. On pourrait même dire : éternellement, car souvent ce dernier adverbe a la même signification que le précédent. C'est d'ailleurs celui que le saint Docteur emploie, quand il représente aux philosophes païens le véritable caractère de la peine de mort, si gênant pour le fondement de leur objection : « Qui vero pro aliquo grandi crimine morte mulctatur, numquid mora qua occiditur, quæ perbrevis est, ejus supplicium leges æstimant, et non quod eum *in sempiternum* auferunt de societate viventium [1] ? »

Ainsi, pour le saint Docteur, la peine de mort, ce n'est pas le supplice, si horrible que puisse le rendre la cruauté des hommes. Ce n'est même pas — au moins principalement

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XI.

— la privation du grand bien de la vie. La distinction est un peu subtile, mais si conforme au génie de saint Augustin ! Surtout, elle ressort nettement du texte qu'on vient de lire. Oui, ce qui, plus que le reste, frappe saint Augustin dans la peine de mort, c'est qu'elle est une exclusion de la société des hommes sur laquelle il est absolument impossible de revenir. Guidé par cette idée très simple et très profonde, il esquisse entre le dernier supplice en cette vie, et la damnation éternelle en l'autre, un parallèle d'une justesse et d'une vigueur admirables : « Quod est autem de ista Civitate mortali homines supplicio primæ mortis, hoc est de Civitate illa immortali homines supplicio secundæ mortis auferre. Sicut enim non efficiunt leges hujus civitatis, ut in eam quisque revocetur occisus, sic nec illius, ut in vitam revocetur æternam, secunda morte damnatus [1]. » Comme ce langage fait magnifiquement resplendir les reflets de la justice divine dans la justice humaine !

Saint Augustin n'examine pas davantage les peines par où se manifestent les exigences de cette dernière. Aussi bien est-il arrivé à son but. Il n'a pas seulement prouvé que la justice humaine ne se soucie aucunement de proportionner la durée de la punition à celle du crime, ce qui suffit déjà pour détruire le fondement de l'argumentation adverse. Il a encore montré combien elle est prompte à jeter, dans la vie des malfaiteurs, de l'irréparable, et donc ,en quelque sorte, de l'éternel. Et ainsi s'est révélée comme une convenance de l'éternité des peines de l'Enfer avec la justice humaine.

Bref, on peut conclure qu'il a victorieusement répondu à l'objection morale sous la forme où nous la considérons ici, car comment des esprits, tout pénétrés de respect pour la justice humaine, s'obstineraient-ils dans leur révolte contre la justice divine, lorsqu'ils viennent à reconnaître dans celle-ci les traits mêmes de celle-là ?

Comme nous l'avons déjà vu, les défenseurs de cette même objection aiment aussi à se retrancher derrière la parole de Jésus-Christ que Porphyre trouvait en contradic

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, xi.

tion avec l'éternité des peines de l'Enfer. Nous avons alors indiqué de quelle manière saint Augustin leur ôte cette ressource. Il est donc inutile d'y revenir. Comparons plutôt ensemble les répliques que vient d'opposer le saint Docteur aux deux formes de l'objection morale.

On les caractériserait assez exactement, semble-t-il, en disant que la première s'appuie principalement sur la notion de péché, tandis que la seconde invoque surtout la justice humaine. Leur diversité s'explique par celle des points de vue où le saint Docteur est obligé de se mettre dans chaque cas. Où est la mesure, demande Porphyre, quand le crime d'un instant est frappé d'un châtiment éternel ? Dans la volonté coupable elle-même, répond saint Augustin, car si elle adhère au mal, ce n'est pas seulement pour quelques moments, mais pour toujours. D'autres s'écrient qu'il n'est pas juste de punir éternellement une faute dont la durée est forcément finie. A ceux-là, l'évêque d'Hippone fait remarquer dans les sanctions humaines elles-mêmes l'absence de cette proportion avec la faute qu'ils reprochent aux sanctions divines de ne pas offrir.

Où il pénètre le plus avant au cœur du redoutable problème, c'est, croyons-nous, dans la lettre à Deogratias : la volonté humaine et le péché qu'il considère alors, soutenant avec l'éternité des peines de l'Enfer un rapport immédiat, bien que voilé, auquel ne peut prétendre la justice humaine. En tout cas, dans un endroit aussi bien que dans l'autre, il réussit à ranger du côté du dogme contre lequel on les lance, les deux auxiliaires qui inspirent tant de confiance aux incrédules : l'idée de mesure et l'idée de justice. Il a vraiment fait preuve, en cela, d'un très grand art.

Maintenant le saint Docteur cesse de riposter directement aux libres-penseurs pour essayer de discerner, dans leur disposition d'âme, ce qui explique leurs attaques.

On saisit l'excellence du procédé. C'est la cognée mise à la

racine de l'arbre. Un seul coup abat toutes les branches qui, dans la circonstance, figurent les différentes objections.

En effet, ce n'est pas seulement l'objection morale qui est ainsi ébranlée, encore que saint Augustin paraisse en viser les défenseurs d'une manière très spéciale, pour ne pas dire exclusive. C'est aussi l'objection physique ; car bien que l'objection physique soit irréductible à l'objection morale, il est permis de supposer que personne ne découvre de contradiction entre l'éternité des peines de l'Enfer et les lois de la nature, à moins d'être secrètement ému par l'aspect terrible de ce dogme, et par conséquent fort peu éloigné de le trouver contraire à la justice. Enfin, on ne voit pas ce qui empêche d'étendre les mêmes remarques aux thèses origénistes et miséricordieuses.

L'objection morale aurait donc avec toutes les autres un lien particulier. Elle en serait comme l'âme.

Mais alors, chaque fois que le saint Docteur s'efforce de la repousser, ce serait également un peu contre toutes les autres qu'il déploierait l'énergie de sa dialectique ?

Oui, assurément ; et cette vérité devient encore plus évidente, lorsque son ferme regard, plongeant dans l'esprit et le cœur de l'homme, y démêle l'infirmité dont les plaintes contre la justice divine sont une manifestation et qui en est par là même une condamnation décisive. Il s'agit de cet esclavage des objets sensibles que Platon [1], et après lui, Plotin [2], ont si éloquemment dénoncé comme un invincible obstacle à la véritable philosophie, c'est-à-dire, selon eux, à la connaissance de ce qui seul existe vraiment. Combien plus fortement encore cela s'oppose à la pénétration de la foi dans l'âme, et même à ce simple sentiment des mystères de l'ordre spirituel qui commande, à l'égard des vérités surnaturelles, au moins la réserve, sinon un très positif respect ! Qu'est-ce donc dans le cas d'un dogme qui froisse, avec tant de violence, l'estime et l'amour des biens terrestres ? Comment un esprit, insensible à tout autre point de vue qu'à celui du bonheur présent, et mora-

1. *La République*, VI, VII. — *Phèdre*. — *Le Banquet*.
2. *Ennéades*, livre I, 8.

lement incapable de soupçonner qu'il puisse y avoir une sagesse supérieure à la sienne, parviendrait-il, non pas, bien entendu, à accepter, mais même simplement à supporter l'idée d'un châtiment qui expie sans fin le crime de quelques instants ? Il ne conçoit rien qu'avec une limite ; ou, s'il y a pour lui de l'éternel, c'est nécessairement quelque chose qui commence par s'encadrer dans ses propres pensées. Or la gravité du péché n'en fait pas partie. Oh ! sans doute, il ne rejette pas la notion d'offense divine. Mais il la rapetisse, il la défigure, comme aussi, du reste, celle de Dieu, d'où elle dépend de façon si étroite. Chez lui, toutes deux sont dépouillées des éléments, sans lesquels il n'y a aucun moyen d'entrevoir une convenance quelconque de l'éternité des peines de l'Enfer.

De fait, on ne saurait percevoir ceux-ci qu'avec des yeux extrêmement purs. Les passions obscurcissent la vue. Que de fois l'évêque d'Hippone prêche la nécessité de s'en affranchir, pour l'acquisition de la vérité [1] ! Quand il traite un sujet dont l'élévation est de nature à effrayer l'intelligence humaine, il recommande toujours, avec l'indépendance à l'égard des impressions des sens, l'humilité, la piété, la charité [2].

Son commerce avec Plotin et les Alexandrins qu'il ne cessa jamais de goûter, même après les avoir quittés pour l'Evangile, l'avait préparé à comprendre la nécessité de ces vertus. Mais ne cherchons pas trop longtemps de ce côté une explication qui réside plutôt dans l'originalité de son génie, dans l'ardeur de sa foi chrétienne, et aussi dans les crises si terribles, et en fin de compte, si heureuses de sa jeunesse. Qui peut mieux nous dire quel degré de violence atteignent parfois les luttes intimes par où il faut passer

1. *De Utilitate credendi*, 1 ; 34 (*P. L.*, XLII, 89). — *Contra Faustum*, l. XXXII, XVIII (*P. L.*, XLII, 507). — *Soliloquia*, l. I, 24 (*P. L.*, XXXII, 882). — *De Quantitate animæ*, 24 (*P. L.*, XXXII, 1049). — *De Moribus Ecclesiæ catholicæ*, 30, 56 (*P. L.*, XXXII, 1324, 1354). — *In Psalm.* CXLVI, 14 (*P. L.*, XXXVII, 1908). — *De Sermone Domini in monte*, l. II, 86 (*P. L.*, XXXIV, 1308). — *De Agone Christiano*, 14 (*P. L.*, XL, 299).

2. *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, q. II, 16 (*P. L.*, XL, 120). — *Epist.* CXXXVII, 1, 4, 5 (*P. L.*, XXXIII, 516, 517). — *De Trinitate*, I, 1, 3, 4 ; II, 1, 28 ; IV, 1 ; V, 2 ; XV, 49 (*P. L.*, XLII, 819, 821, 822 ; 845, 863 ; 885, 886 ; 911, 1093).

avant de se reposer dans la tranquille possession de la lumière ? Bref, il faut bien lui reconnaître, plus qu'à n'importe qui, le droit d'inviter les gens que scandalise l'éternité des peines de l'Enfer à s'en prendre à la faiblesse de leurs propres conceptions, laquelle n'a elle-même d'autre origine que la prépondérance des sens dans la vie de leur âme.

Pratiquement, il en use ; et voici en quels termes il leur met sous les yeux la cause profonde de l'horreur que ce dogme leur inspire : « Sed pœna æterna ideo dura et injusta sensibus videtur humanis, quia in hac infirmitate moribundorum sensuum deest ille sensus altissimæ purissimæque sapientiæ, quo sentiri possit quantum nefas in illa prima prævaricatione commissum sit [1]. » C'est à peu près comme s'il disait : A qui l'intelligence de ce qu'est le péché fait totalement défaut, l'éternité des peines de l'Enfer ne peut que paraître souverainement injuste. Il retombe ainsi dans le courant d'idées de la lettre à Deogratias.

Toutefois, entre ces deux instants de sa pensée, on aura remarqué une grande différence.

Quand il écrit au prêtre de Carthage, il ne considère que les fautes personnelles. C'est bien leur malice qui creuse sous les pas des coupables l'abîme dont on ne remonte jamais les pentes.

Dans les lignes que nous venons de citer, il n'y a qu'une faute de mentionnée : celle d'Adam. Est-ce donc que saint Augustin perd de vue toutes les autres ? Nullement ; il les aperçoit dans celle qui en est le principe et le type. Cela peut surprendre que la désobéissance d'Adam reste à l'écart des précédentes discussions. Mais elle y eût difficilement trouvé place, les raisonnements des contradicteurs ne se rattachant qu'aux fautes personnelles. Si le saint Docteur la met actuellement au premier plan, c'est que, n'étant plus emprisonné, comme tout à l'heure, dans un champ de polémique nettement circonscrit, il en profite pour retourner à un point de vue qui lui est très familier, ainsi que nous le constaterons plus tard.

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XII (*P. L.*, XLI, 726).

Pour le moment, nous ne songeons qu'à extraire de ce passage la leçon qu'il contient à l'adresse de tous ceux qui combattent l'éternité des peines de l'Enfer. C'est facile, car ce que saint Augustin dit ici du péché d'Adam s'applique aisément au péché en général.

Eh bien ! voici la vérité qui constitue cette leçon et qu'on ne peut pas restreindre au péché d'Adam, sans la rendre moins claire, moins acceptable : c'est qu'on ne sent la malice du péché, — et par conséquent, la justice des châtiments éternels — que si on possède une infinie délicatesse d'âme. Une considération de ce genre n'est-elle pas, contre les ennemis du terrible dogme, le plus accablant de tous les arguments ?

Le saint Docteur poursuit, en indiquant — très brièvement, d'ailleurs — d'où vient la malice du péché d'Adam, et donc aussi, de tout péché. Cela nous vaut de très belles et très hautes pensées, par lesquelles on peut dire que saint Augustin défend excellemment l'éternité des peines de l'Enfer. Mais elles rentrent plus exactement, nous semble-t-il, dans cette exposition approfondie du dogme qui en est bien l'apologie la plus solide, encore qu'elle n'ait de prise que sur l'âme déjà croyante. Nous les réserverons donc pour la dernière partie de ce travail, celle où, précisément, nous allons voir saint Augustin, non plus lutter contre des erreurs, mais proposer aux fidèles la vérité elle-même, avec ses preuves directes, et aussi ses lumineuses perspectives.

TROISIÈME PARTIE

Exposition de la doctrine catholique relative à l'éternité des peines de l'Enfer par saint Augustin.

TROISIÈME PARTIE

Exposition de la doctrine catholique relative à l'éternité des peines de l'Enfer par saint Augustin.

Maintenir l'éternité des peines de l'Enfer en face de contradicteurs, voilà une manière — et une très bonne, certes — d'être le témoin de la tradition catholique par rapport à ce dogme. Il en existe une autre, plus vraie encore, plus essentielle, puisqu'en toute hypothèse elle s'impose,que le dogme rencontre des négateurs ou qu'il n'en rencontre pas. C'est d'exposer la foi catholique — ou, comme saint Augustin aime à dire [1] — d'enseigner dans l'Eglise ce que l'on a soi-même appris dans l'Eglise. On reconnait là une des principales attributions du ministère pastoral. Le Pasteur nourrit les fidèles en leur transmettant la révélation divine.

Mais, remarquons-le bien, un dogme particulier se transmet au sein de l'Eglise, de deux façons :

1° L'une qui a une portée surtout pratique : à l'occasion de telle fête ou de telle vertu, on réveille dans l'esprit des fidèles le souvenir de la réalité affirmée par le dogme, afin de les provoquer à organiser leur vie en conséquence ;

2° L'autre qui est plutôt spéculative : on essaie de faire ressortir les convenances du dogme, afin de fortifier l'adhésion dont il est l'objet de la part des fidèles.

Dans le premier cas, ce serait l'*application* du dogme ; et, dans le second, l'*explication* du dogme.

1. *Contra Julianum Pelagianum* III, 1 (*P. L.*, XLIV, 701). — *Opus imperfectum adversus secundam Juliani responsionem*, I, 2, 117 ; II, 12 ; III, 18 ; IV, 72. 119, 136 (*P. L.*, XLV, 1051, 1125 ; 1146 ; 1254 ; 1380, 1413, 1430).

Essayons donc, en ce qui concerne l'éternité des peines de l'Enfer, de rassembler :

1° Les applications que saint Augustin en fait ;

2° Les explications qu'il en donne.

CHAPITRE PREMIER

Saint Augustin et les applications de l'éternité des peines de l'Enfer.

Un dogme n'est pas purement une vérité spéculative, destinée au simple ornement de l'esprit. C'est aussi un principe d'action qui s'adresse à l'homme tout entier. Il ne suffit pas de le méditer ; il faut encore le vivre, c'est-à-dire, gouverner ses actes d'après la lumière qui en émane. On ne peut pas en attester la réalité plus éloquemment qu'en le faisant resplendir dans sa conduite.

Oui, dira-t-on ; mais ce ressort — comme tous les ressorts — demeure généralement caché. Il est encore relativement facile de reconnaître que telles paroles et tels gestes procèdent de la foi. Quant à les attribuer à l'influence d'un dogme déterminé, c'est une autre affaire — à moins que leur auteur ne livre lui-même son secret.

Cela arrive quelquefois, surtout aux personnes qui ont, à un titre quelconque, charge d'âmes. Souvent, en effet, elles indiquent les motifs de leurs conseils ou de leurs ordres, dévoilant ainsi le jeu de leur vie intime. On se rend compte, alors, de la place qu'y occupe tel dogme, par exemple, l'éternité des peines de l'Enfer.

Tel est le cas pour saint Augustin. Ses lettres, en particulier, contiennent des avis dictés par la foi aux châtiments éternels de l'au-delà.

§ 1. *L'éternité des peines de l'Enfer dans la direction spirituelle de saint Augustin.*

La première lettre que nous allons citer est, à plusieurs points de vue, fort curieuse.

A la suite du meurtre du tribun Marcellin, ami de l'évêque d'Hippone, l'empereur Honorius a porté contre les Donatistes des lois sévères, en exécution desquelles on a voulu s'emparer [1] de la personne d'un prêtre appelé Donat, et membre de la secte de même nom. Celui-ci, pour se soustraire à une violence qu'il trouve absolument injuste [2], n'a pas craint d'attenter à ses jours [3]. On est intervenu à temps. Et saint Augustin veut maintenant lui faire comprendre la gravité de sa faute : Vous vous exposiez, lui écrit-il, à la mort, non seulement temporelle, mais encore éternelle. « ... In ista morte quam tibi tu ipse inferre voluisti, non solum ad tempus, sed etiam *in æternum morereris* [4]. » Il écarte facilement les raisonnements par lesquels Donat essaie de se justifier : Vous vous plaignez d'être victime de contrainte brutale. Mais les Martyrs en étaient un peu là, avec une différence, toutefois : c'est qu'on les poussait, eux, vers la mort éternelle, tandis que vous, on vous pousse vers la vie éternelle : « vide, utrum hoc fecerit aliquis aliquando justorum atque fidelium, cum ab eis tanta mala perpessi sint, qui eos *ad æternum interitum*, non ad vitam æternam, quo tu compelleris, adigebant [5]. » Ne vous réclamez pas non plus, comme vous le faites, de l'Apôtre saint Paul, ni de sa célèbre exclamation sur l'absolue nécessité de la charité pour le salut. Ainsi, d'après vous, ce membre de phrase : « Quand même je livrerais mon corps pour être brûlé [6] »,

1. *Epist.* CLXXIII, 1 (*P. L.*, XXXIII, 754).
2. *Epist.* CLXXIII, 2 (*P. L.*, XXXIII, 754).
3. *Epist.* CLXXIII, 3 (*P. L.*, XXXIII, 754).
4. *Epist.* CLXXIII, 4 (*P. L.*, XXXIII, 755).
5. *Epist.*, CLXXIII, 5 (*P. L.*, XXXIII, 755).
6. *I Cor.*, XIII, 3.

implique la légitimité du suicide. Vous ne remarquez donc pas la suite : si je n'ai pas la charité, rien n'est capable de me servir. « Foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compage unitatis et vinculo caritatis, *æterno supplicio punireris*, etiamsi pro Christi nomine vivus incendereris [1]. »

Un peu auparavant, le dévouement des fidèles qui ont arraché Donat à la mort, malgré lui, fournit à saint Augustin l'occasion de rappeler avec quel zèle chacun doit veiller au salut de son âme : « Si salus ista corporalis sic custodienda est, ut etiam in nolentibus, ab eis qui eos diligunt, servetur, quanto magis illa spiritalis, in cujus desertione *mors æterna* metuitur [2] ? »

Ainsi, lutte contre les tentations de suicide, résistance aux persécuteurs du nom chrétien, fidélité au lien de l'unité catholique, vigilance sur soi-même, autant de devoirs à pratiquer, les uns, le cas échéant, les autres, en toute hypothèse, tous, sous peine de mort éternelle ; et, par conséquent autant d'applications du dogme relatif à l'éternité des supplices de l'Enfer, car, pour saint Augustin, nous le verrons tout à l'heure, mort éternelle, peines éternelles de l'Enfer, sont deux expressions désignant une même réalité.

Il n'y a pas que Donat qui crie à l'intolérance [3]. Un grand nombre de ses coreligionnaires cherchent à y échapper par le même procédé que lui [4]. Leurs doléances inspirent à saint Augustin les réflexions suivantes qu'il communique au futur comte Boniface, alors tribun militaire à la place de Marcellin : Les chevaux se cabrent et ruent quand on veut panser leurs blessures. Personne n'en prend prétexte pour les abandonner. Et même, s'il n'est possible de les guérir qu'en les faisant souffrir, on ne recule pas devant cette extrémité. « Quanto magis homo ab homine, et frater a fratre, *ne in æternum pereat*, non est deserendus, qui correctus intelligere potest quantum sibi præstabatur beneficium, quando se persecutionem pati querebatur [5]. » Plu-

1. *Epist.* CLXXIII, 6 (*P. L.*, XXXIII, 755).
2. *Epist.* CLXXIII, 4 (*P. L.*, XXXIII, 755).
3. *Epist.* CLXXXV, 6 (*P. L.*, XXXIII, 794).
4. *Epist.* CLXXXV, 11, 12, 14, 15 (*P. L.*, XXXIII, 797, 798, 799).
5. *Epist.* CLXXXV, 7 (*P. L.*, XXXIII, 795).

sieurs de ces schismatiques se jettent dans le feu ou dans l'eau [1]. Mais faut-il, à cause de cela, refuser de secourir l'âme des autres ? « Quid agit ergo fraterna dilectio ? útrum, dum paucis transitorios ignes metuit caminorum, dimittit omnes *æternis ignibus gehennarum* ; et tam multos, vel jam volentes, vel postea non valentes per catholicam pacem ad vitam venire perpetuam relinquit *in interitum sempiternum*, cavendo ne quidam voluntario moriantur interitu, qui vivunt ad impedimentum salutis aliorum [2]. »

Quelques années plus tard, le saint Docteur tient au tribun Dulcitius un raisonnement du même genre : « procul dubio melius, incomparabili numerositate plurimis ab illa pestifera divisione et dispersione redintegratis atque collectis, quidam suis ignibus pereunt, quam pariter universi *sempiternis ignibus gehennarum*, merito sacrilegæ dissensionis ardebunt [3]. » Songeons donc un peu, continue-t-il avec Boniface, à l'immense bonheur que goûtent à présent les populations rentrées dans le sein de l'Eglise : « Quorum si videas in Christi pace lætitias, frequentias, alacritates, et ad hymnos audiendos et canendos, et ad verbum Dei percipiendum celebres hilaresque conventus... tunc diceres, nimiæ fuisse crudelitatis, si dum timeretur ne homines desperati, et istorum innumerabili multitudini nulla æstimatione comparandi, suis et voluntariis ignibus cremarentur, isti *in æternum perdendi et sempiternis ignibus cruciandi relinquerentur* [4]. »

Saint Augustin ne se lasse pas d'opposer au petit nombre de malheureux qui se donnent à eux-mêmes la mort temporelle, l'énorme multitude que la législation impériale préserve de la mort éternelle : « Non... tot sunt illi homines qui sua voluntate pereunt, quot liberantur per istas leges ab illa pestifera *æternaque pernicie* fundi, pagi, vici, municipia, civitates [5]. » Voici une comparaison qu'il semble affectionner : une maison menace ruine. De tous ses hôtes,

1. *Epist.* CLXXXV, 12 (*P. L.*, XXXIII, 798).
2. *Epist.* CLXXXV, 14 (*P. L.*, XXXIII, 799).
3. *Epist.* CCIV, 2 (*P. L.*, XXXIII, 939).
4. *Epist.* CLXXXV, 32 (*P. L.*, XXXIII, 807).
5. *Epist.* CLXXXV, 33 (*P. L.*, XXXIII, 808).

on ne peut en sauver qu'un seul ; mais enfin on le peut. Seulement si on essaie, les autres veulent se tuer. Que faire ? Il n'y a pas à hésiter : sauvons celui qui est susceptible d'être sauvé, puisque de toute façon, le reste doit périr : « Quid igitur de opere misericordiæ quod pro vita æterna adipiscenda et *pœna æterna vitanda*, hominibus debemus impendere, judicandum est : si pro salute ista non solum temporali, sed etiam brevi, ad ipsum tempus exiguum liberanda, sic nos hominibus subvenire ratio vera et benigna compellit [1] ? »

Tout d'abord, il résulte clairement de cette lettre que saint Augustin n'entend pas par mort éternelle autre chose que les supplices éternels de l'Enfer. Mais surtout elle fait voir quelle influence la pensée du terrible dogme exerce sur l'attitude du saint Docteur vis-à-vis des schismatiques. Si le désir de leur conversion est si vif en son âme, et va même jusqu'à le rendre partisan d'une certaine intolérance à leur égard, c'est uniquement parce qu'il redoute pour eux l'éternité des peines de l'Enfer. En voilà, n'est-il pas vrai ? une nouvelle et saisissante application.

On la retrouve également dans d'autres lettres du saint Docteur, par exemple, en celle-ci, adressée vers 409 à un officier impérial, du nom de Donat, comme le prêtre de tout à l'heure, mais d'idées bien différentes, puisqu'il est chargé de combattre le schisme par la force et paraît décidé à remplir cette mission avec un grand zèle. L'évêque d'Hippone a même peur de le voir dépasser certaines limites. Il tient à préciser le but à atteindre par la répression en pareille matière... « ex occasione terribilium judicum ac legum, ne *in æterni judicii pœnas incidant*, corrigi eos cupimus, non necari... [2] » Ainsi, pour lui, l'éternité des peines de l'Enfer est la raison d'être de l'intervention du pouvoir civil contre le schisme et l'hérésie.

Dès le début de son épiscopat, il lance à quelques Donatistes en vue et de bonne foi [3], un long et touchant appel

1. *Epist.* CLXXXV, 34 (*P. L.*, XXXIII, 808).
2. *Epist.* C, 1, (*P. L.*, XXXIII, 366).
3. *Epist.* XLIII, 1 (*P.L.*, XXXIII, 160).

pour les ramener à l'unité catholique. Or, qu'est-ce qui le pousse à cette démarche ? Le souci d'arracher des âmes aux feux de l'Enfer: « Non de auro et argento vestro agitur,.. de adipiscenda vita æterna et *fugienda morte æterna* compellamus animas vestras [1]. » Et après avoir montré combien sont futiles les prétextes invoqués par les schismatiques, il conclut en ces termes : Rien ne vous oblige à rester dans l'erreur, pourvu, toutefois, que vous préfériez le royaume des Cieux à tout, et redoutiez par dessus tout les châtiments éternels : « si pro adipiscendo spirituali regno carnalem superetis affectum, et amicitias hominum, quæ in judicio Dei nihil proderunt, pro *devitandis sempiternis pœnis* non timeatis offendere [2]. »

Donc la correspondance de saint Augustin au sujetdes Donatistes atteste l'énergie de sa foi à l'éternité des peines de l'Enfer. L'impression est la même quand on parcourt ses lettres de portée plus restreinte et de caractère plus intime.

Ainsi, au cours d'un voyage qui le tient éloigné de son clergé et de ses fidèles, il leur écrit pour les fortifier contre les malheurs de cette vie ; et voici les pensées qu'il leur suggère à cette intention : « Si vos aliqua molestia temporalis exagitat, ipsa vos admonere debet, quemadmodum de illa vita cogitare debeatis, ubi sine aliquo labore vivatis, evadentes non molestas angustias temporis parvi, sed *horrendas pœnas ignis æterni*. Nam si modo tanta cura, tanta intentione, tanto labore agitis, ne in aliquos cruciatus transitorios incidatis, quantum vos oportet esse sollicitos ut *sempiternas miserias* fugiatis ? Et si mors sic timetur, quæ finit temporalem laborem, quomodo timenda est, quæ mittit in *æternum dolorem* [3] ? »

Un fonctionnaire impérial, Cécilien, est soupçonné de complicité dans l'assassinat du tribun Marcellin. Saint Augustin l'assure, à plusieurs reprises, que, pour son compte, il n'en croit absolument rien [4] ; puis, il lui donne

1. *Epist.* XLIII, 6 (*P. L.*, XXXIII, 162).
2. *Epist.* XLIII, 27 (*P. L.*, XXXIII, 173).
3. *Epist.* CXXII, 1 (*P. L.*, XXXIII, 470).
4. *Epist.* CLI, 3, 10 (*P. L.*, XXXIII, 647, 651).

un conseil où il y a sans doute une allusion à la manière d'agir qu'il convient d'avoir vis-à-vis du vrai coupable, pour faire naître en son âme des sentiments salutaires : « Hunc, si diligis, detestare ; si non vis ut *in æternum puniatur*, exhorre [1]. »

Vers le même temps, un autre personnage officiel, Macedonius, avoue au saint Docteur ne pas très bien comprendre pourquoi les évêques interviennent en faveur des criminels [2]. Notre but, lui répond saint Augustin, c'est de les amender. Or cela n'est possible qu'ici-bas : « ideo compellimur humani generis caritate intervenire pro reis, ne istam vitam sic finiant per supplicium, ut, ea finita, *non possint finire supplicium* [3]. » Nous ne réussissons pas toujours, poursuit-il, mais si les résultats sont parfois diamétralement opposés à nos désirs, qu'on ne s'en prenne pas à nous : « Non, ut opinor, hæc mala imputanda sunt nobis... sed potius illa bona, quæ... intuemur et volumus, id est, commendatio mansuetudinis, ad conciliandam dilectionem verbo veritatis; et ut qui liberantur a temporali morte, sic vivant ne, in *æternam, unde nunquam liberentur*, incurrant [4]. »

Une autre fois, c'est une servante de Dieu, nommée Maxima, qui se plaint à l'évêque d'Hippone de voir sa province ravagée par les erreurs les plus pernicieuses. Alors saint Augustin, de lui rappeler qu'il n'y a pas jusqu'à ce fléau qui ne doive, dans les desseins de Dieu, concourir au bien des élus. Puis il ajoute, en parlant, des propagateurs de fausses doctrines : « Comparant sibi quidem illi sua voluntate perversa, et præsentis meritum cæcitatis et *futuri æterni supplicii*, si per contumaciam indociles fuerint, seque, cum in hac vita sunt, corrigere atque emendare neglexerint [5]. »

Sur le tard de sa vie, nous le retrouvons avec le comte Boniface. Seulement, il ne s'adresse plus à lui comme à un collaborateur dans la conversion de schismatiques. Les

1. *Epist.* CLI, 11 (*P. L.*, XXXIII, 651).
2. *Epist.* CLII, 2 (*P. L.*, XXXIII, 653).
3. *Epist.* CLIII, 3 (*P. L.*, XXXIII, 654).
4. *Epist.* CLIII, 18 (*P. L.*, XXXIII, 661).
5. *Epist.* CCLXIV, 1 (*P. L.*, XXXIII, 1084).

seuls intérêts spirituels dont il l'entretienne sont ceux du comte Boniface lui-même. Celui-ci est déjà engagé dans la fatale rivalité d'où va bientôt sortir l'invasion des Vandales en Afrique. Saint Augustin l'aime comme un fils. Aussi serait-il désolé d'avoir à le compter au nombre des artisans d'iniquité par qui le Seigneur exerce ses vengeances. Car quel sort les attend ? « Ipsis iniquis, si correcti non fuerint, servat (Deus) *æterna supplicia*, qui eorum malitia juste utitur, ut aliis mala ingerat temporalia [1]. »

C'en est fait : les Vandales foulent la terre d'Afrique. L'évêque de Thiave, Honorat, consulte son collègue d'Hippone sur les cas où il est permis aux pasteurs des âmes de se dérober au danger par la fuite. Saint Augustin reconnaît qu'il en existe [2]. Mais la règle, c'est de demeurer à son poste, coûte que coûte. Autrement, que d'âmes exposées à se perdre pour l'éternité ! Aussi peut-il conclure : « Vide quid faciat malorum temporalium timor, et quanta in eo sit acquisitio *malorum æternorum* [3]. » Il revient encore sur cette idée, un peu plus loin : « Quibus metuimus ne nostra desertione pereant, non temporalem mortem quæ quandoque ventura est, sed *æternam* quæ potest, si non caveatur, venire, et potest, si caveatur, etiam non venire, metuimus [4]. »

On entrevoit déjà la part que saint Augustin accorde à l'éternité des peines de l'Enfer dans la conduite de la vie. Il y fait appel, à tout propos : pour prévenir l'exécution de projets funestes à la paix publique ou réchauffer, chez des collègues, un zèle attiédi par de sombres perspectives ; pour solliciter la grâce de condamnés à mort ou montrer la gravité de l'obstination à répandre des opinions erronées ; pour tracer la ligne à suivre dans les rapports avec les auteurs de crimes monstrueux — enfin, pour encourager les fidèles à supporter patiemment des maux passagers, et même à en retirer un accroissement d'ardeur pour le salut de leur âme. En toutes ces circonstances, il apparaît vraiment comme

1. *Epist.* CCXX, 8 (*P. L.*, XXXIII, 995).
2. *Epist.* CCXXVIII, 2, 5 (*P. L.*, XXXIII, 1014, 1015).
3. *Epist.* CCXXVIII, 8 (*P. L.*, XXXIII, 1016).
4. *Epist.* CCXXVIII, 11 (*P. L.*, XXXIII, 1018).

un témoin de la foi de l'Eglise à l'éternité des peines de l'Enfer.

Mais c'est surtout quand il prend la parole devant les fidèles qu'il a l'occasion de jouer ce rôle.

§ 2. *L'éternité des peines de l'Enfer dans la prédication de saint Augustin.*

Le Saint Docteur a composé un ouvrage où il fait connaître ses idées sur la place qu'il convient de donner à l'éternité des peines de l'Enfer dans l'instruction religieuse. C'est le « de Catechizandis rudibus », véritable traité de la méthode pour l'initiation à la foi chrétienne. Or, que faut-il, d'après ce livre, expliquer, en premier lieu, au néophyte de demain ? Mais justement qu'on ne se fait chrétien qu'à cause de la vie future, pour en goûter les joies infinies et en éviter les supplices éternels. « Qui, propter beatitudinem sempiternam et perpetuam requiem, quæ post hanc vitam sanctis futura promittitur, vult fieri christianus, ut non eat *in ignem æternum* cum diabolo, sed in regnum æternum intret cum Christo, vere ipse christianus est [1]. »

En suite, on racontera la création et la chute de l'homme. Il importe d'exposer très nettement les conditions faites à l'humanité par le drame de l'Eden. « Justissimis Dei legibus omnes (scilicet diabolus, Adam ejusque conjux) damnati sunt... ut et homo a suo Creatore aversus victus diabolo subderetur, et diabolus homini ad Creatorem suum converso vincendus proponeretur, ut quicumque diabolo usque in finem consentirent, cum illo irent *in æterna supplicia* ; quicumque autem humiliarent se Deo, et per ejus gratiam diabolum vincerent, æterna præmia mererentur [2]. »

Après cela, on fera l'histoire des deux cités qui, sur cette terre, vivent étroitement mêlées : celle des justes et celle

1. *De Catechizandis rudibus*, 27 (*P. L.*, XL, 331).
2. *De Catechizandis rudibus*, 30 (*P. L.*, XL, 333).

des méchants [1]. Au dernier jour, elles seront séparées l'une de l'autre : « omnes pios ab impiis segregabit (Christus),... illis daturus regnum secum æternum, illis autem *pœnam æternam* cum diabolo. Sed sicut nullum gaudium rerum temporalium ex aliqua parte simile potest inveniri gaudio vitæ æternæ, quam sancti accepturi sunt ; ita nullus cruciatus pœnarum temporalium potest *sempiternis iniquorum cruciatibus* comparari [2]. »

Dans tous ces passages, l'éternité des peines de l'Enfer ne se présente qu'en s'opposant à l'éternité des joies du Ciel. Ce qui accuse entre les deux dogmes, n'est-il pas vrai ? une connexion si forte qu'on ne saurait toucher au premier sans ébranler le second.

Une autre leçon se dégage de la lecture des mêmes textes. C'est que la vie chrétienne s'oriente tout entière vers le Ciel, n'a d'autre but que le Ciel. Ce but, l'homme peut le manquer ; et alors, pour lui, au lieu d'une éternité de bonheur, c'est une éternité de malheur. Il est donc, ici-bas, comme suspendu entre deux éternités. Telle est sa véritable situation. Et, d'après le saint Docteur, il s'agit avant tout de lui en faire prendre conscience. Mais n'est-ce pas là réclamer, pour l'éternité des peines de l'Enfer, dans l'enseignement de la doctrine chrétienne, une place centrale, une place dominatrice ?

Oui, assurément ; et, un peu plus loin, cette impression se fortifie encore.

Toutes les citations précédentes du « de Catechizandis rudibus » appartiennent à un modèle de cours de religion, où saint Augustin applique les conseils qu'il donne dans les premières pages de l'ouvrage. Ce modèle est très long. Aussi le saint Docteur juge-t-il à propos d'en offrir un autre, de dimensions beaucoup moindres, pour les cas où l'on est obligé d'aller vite [3].

Même début : pourquoi embrasser la religion chrétienne ? Il n'y a qu'une raison : le bonheur de l'autre vie. Détachons-

1. *De Catechizandis rudibus*, 31 (*P. L.*, XL, 333).
2. *De Catechizandis rudibus*, 45 (*P. L.*, XL, 342).
3. *De Catechizandis rudibus*, 51 (*P. L.*, XL, 345).

nous des biens de celle-ci. Le danger qu'ils nous font courir est si effrayant : « Omnia visibilia transeunt, et omnis hujus sæculi pompa et deliciæ et curiositas interibunt, et secum ad interitum trahent amatores suos. A quo interitu, hoc est, *pœnis sempiternis* Deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiæ Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum [1]. »

Ainsi, en aucun cas, l'évêque d'Hippone ne suppose qu'on puisse préparer au Baptême sans attirer l'attention, tout d'abord, sur l'éternité des peines de l'Enfer.

Dès lors il est facile de prévoir quelle vérité il aimera surtout à rappeler, quand, par la prédication, il s'efforcera d'assurer la persévérance après le Baptême. Au catéchumène, il lançait cette adjuration si émue : « Fuge ergo per immobilem fidem et mores bonos, fuge, frater, *illa tormenta ubi nec tortores deficiunt, nec torti moriuntur ; quibus sine fine mors est, non posse in cruciatibus mori* [2]. » Le fidèle entendra souvent, sur ses lèvres, un langage analogue.

Parfois ce ne sont que de simples allusions au terrible dogme, mais combien claires ! En voici des exemples.

Il y a une comparaison — inspirée de saint Jean-Baptiste[3] — qui revient fréquemment chez l'évêque d'Hippone parlant à son peuple. C'est que dans l'Eglise, les bons et les méchants sont mêlés ensemble comme le grain et la paille sur l'aire, après la récolte. Les premiers souffrent du voisinage des seconds. Qu'ont-ils à faire ? Demeurer ce qu'ils sont, et attendre le jour de la séparation. « Esto ergo ut granum, et noli curare de palea. Veniet tempus ut separetur. Ideo cantavimus, Judica me, Deus, et discerne causam meam de gente non sancta [4]. » Et saint Augustin explique que l'expression « gens non sancta » désigne, non pas les hérétiques puisqu'ils sont déjà hors de l'Eglise, mais les pécheurs que l'Eglise compte dans son sein. « Non se rogat (Ecclesia) discerni, nisi ab his qui ei mixti sunt, quos oportet ut toleret usque in finem. Sed hoc dicit, Judica me,

1. *De Catechizandis rudibus*, 52 (*P. L.*, XL, 345).
2. *De Catechizandis rudibus*, 47 (*P. L.*, XL, 342).
3. *Matth.*, III, 12.
4. *Serm.*, V, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 55).

Deus, et discerne causam meam : id est, ne cum ipsis judicer et perdar in die judicii. » Entre parenthèses, le saint Docteur va ici formellement à l'encontre de toutes les doctrines miséricordieuses restreintes.

Une autre image de la condition de l'Eglise sur la terre, c'est le repas de noces où les serviteurs rassemblent tout ce qu'ils trouvent sur les routes, bons et mauvais [1]. Le roi entre dans la salle du festin, et y aperçoit un homme non revêtu de la robe nuptiale. On sait le reste. Ce malheureux représente en sa personne une multitude, qui est sans aucun doute celle des méchants : « ille unus unum corpus malorum est, qui non habet vestem nuptialem [2]. » Il est exclu du nombre des convives. Masi là ne se borne pas son châtiment: « non utcumque projectus, ut tantum illo convivio privaretur, sed ut *æterno in tenebrarum supplicio* damnaretur [3]. » Ecoutons maintenant cette exhortation de l'évêque d'Hippone, un peu plus loin : « Omnes qui acceditis ad mensam dominicam, quæ hic est, nolo esse cum multis separandis, sed cum paucis conservandis. Unde hoc poteritis ? Accipite vestem nuptialem... [4] » N'est-il pas évident que, cette fois encore, saint Augustin cherche à faire agir sur les fidèles l'éternité des peines de l'Enfer ?

Quant à la sentence du jugement dernier qui en est une des plus claires révélations, on peut dire qu'il la remet devant leurs yeux, à tout moment.

Certes, rien ne l'y invite davantage, que la circonstance d'un entretien sur ce deuxième avènement de Jésus-Christ, dont il oppose si complaisamment la splendeur à l'humilité du premier [5]. Tantôt il montre le Sauveur découvrant à chacun ce que ses actes du temps ont mis dans le trésor de son éternité. Voici ce qui se passe, quand vient le tour des infortunés, placés à gauche : « Deinde, convertet se (Dominus) ad illos qui sunt a sinistris et ostendet illis thesauros

1. *Matth.*, XXII, 10.
2. *Serm.*, XCV, 6 (*P. L.*, XXXVIII, 583).
3. *Serm.*, XC, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 560).
4. *Serm.*, XC, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 561).
5. *Serm.*, XVIII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 128). — *Enarr.* in Ps., XCVIII, 1 (*P. L.*, XXXVII, 1258).

suos inanes operis boni : Ite, inquit, in *ignem æternum* qui paratus est diabolo et angelis ejus. Esurivi, et non dedistis mihi manducare [1]. » Tantôt il insiste sur la frayeur que cette future manifestation de Jésus-Christ doit porter dans l'âme chrétienne : « Venturus est, fratres mei, venturus est ; timeamus illum, et sic vivamus, ut ad dexteram illius inveniamur [2]. » Le Seigneur aime la miséricorde ; mais il aime aussi la justice. Par conséquent, répète le saint évêque, vivons dans la crainte, pratiq ons la justice, pratiquons l'équité. Oui ; mais, se demande-t-il, en sommes-nous capables ? Par nos seules forces, non. Il n'y a que Dieu qui puisse orner notre âme de la justice. « Ille in nobis facit judicium et justitiam, qui nos fecit in quibus faceret [3]. » Louons-le donc et exaltons-le, car, s'il accomplit ainsi en nous la justice, c'est pour nous introduire au Ciel et nous sauver de l'Enfer : « Nos ergo impii, ille justificator, quando et ipsam justitiam ipse in nobis fecit qua illi placeamus, ut ad dexteram nos ponat, et non ad sinistram ; ut dicat ad dexteram positis, Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est ab origine mundi ; non autem ponat ad sinistram, inter eos quibus dicturus est, Ite in *ignem æternum* qui præparatus est diabolo et angelis ejus [4]. »

Le deuxième avènement de Jésus-Christ fait donc penser à l'éternité des peines de l'Enfer si nettement affirmée dans la sentence du jugement dernier. Il en est de même du règne que le Sauveur inaugure par là, et dont l'Oraison dominicale implore la venue. Il arrivera, n'en doutons pas, mais pour les élus seulement : « Illis non veniet quibus dicetur, Discedite a me, maledicti, in *ignem æternum* [5]. » C'est à ce même règne de Jésus-Christ que saint Augustin rapporte la fameuse question des Apôtres à leur Maître, le jour de l'Ascension. Il la traduit et commente en ces termes : « Domine, si hoc tempore præsentaberis, dic nobis,

1. *Serm.*, XVIII, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 130).
2. *Enarr.* in Ps. XCVIII, 6 (*P. L.*, XXXVII, 1262).
3. *Enarr. in Ps.* XCVIII, 7 (*P. L.*, XXXVII, 1263).
4. *Enarr. in Ps.* XCVIII, 8 (*P. L.*, XXXVII, 1263).
5. *Serm.*, LVIII, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 394).

et quando regnum Israel ? [1] Quod regnum ? De quo dicimus : Veniat regnum tuum. Quod regnum ? De quo audituri sunt ad dexteram positi : Venite, benedicti Patris mei... Quando dicturus est etiam sinistris : Ite in *ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [2]. »

La troisième demande de l'Oraison dominicale n'évoque pas moins facilement que la seconde la sentence du jugement dernier, et donc aussi l'éternité des peines de l'Enfer. La volonté de Dieu se fera en nous, bon gré, mal gré : « Nam et quibus dicturus est, Venite, benedicti Patris mei... fiet in illis voluntas Dei, ut justi et sancti accipiant regnum : et quibus dicturus est, Ite in *ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus : fiet in illis voluntas Dei, ut mali damnentur in *ignem sempiternum* [3]. »

Cette dernière réalisation de la volonté divine nous épouvante. On ne peut pourtant pas appeler malveillant un juge qui publie d'avance sa sentence : « Nemo ante dicit, Damno, qui vult damnare... [4] » N'est-ce pas là une pensée rassusante ? Mais voyons comment saint Augustin y est conduit. C'est à propos d'un texte d'Isaïe. Le Prophète met dans la bouche du Seigneur l'exclamation suivante : « Tacui ; numquid semper tacebo [5] ? » — Vous vous taisez ! répond saint Augustin, avec la touchante familiarité dont il a coutume d'user envers son Dieu, vous vous taisez ! Mais de quelle manière donc ? J'entends votre voix dans tant de préceptes, dans tant de mystères, dans tant de livres ; je l'entends enfin dans cette parole même par laquelle vous déclarez que vous vous taisez. Comment donc, encore une fois ? — Et Dieu le lui explique ainsi : « Quia nondum dico ; venite, benedicti Patris mei, percipite regnum ; et nondum dico aliis, Ite, maledicti, *in ignem æternum* qui præparatus est diabolo et angelis ejus : et hæc ipsa ita nondum dico, ut jam prædicam [6]. »

1. *Act.* I, 6.
2. *Serm.* CCLXV, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 1220).
3. *Serm.*, LVI, 7 (*P. L.*, XXXVIII, 380).
4. *Serm.*, XLVII, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 296).
5. *Is.*, XLII, 14.
6. *Serm.*, XLVII, 4.

En prédisant le sort des pécheurs, Dieu manifeste une grande douceur, une grande miséricorde [1]. Saint Augustin recommande de ne pas en abuser. Il pourrait ajouter qu'il ne faut pas non plus s'en faire une idée fausse. Il le dit ailleurs, du reste, équivalemment. Après la miséricorde, la vérité. Que réclame cette dernière ? La séparation des bons d'avec les méchants — ou, suivant le langage même de Notre-Seigneur — des brebis d'avec les boucs : « oves ponet (Dominus) ad dexteram, hædos ad sinistram. Ovibus quid ? Venite, benedicti Patris mei... Hædis quid ? Ite *in ignem æternum*. Ibi pœnitentiæ locus non est. Quia misericordiam contempsisti, veritatem senties ; si autem non contempsisti misericordiam, veritate gaudebis [2]. »

Le divin Maître a beau parler clairement. Il y a quand même des personnes qui, tout en admettant la sincérité de ses promesses aux bons, contestent la sincérité de ses menaces contre les méchants. C'est d'une inconséquence inouïe — et qui éclate mieux encore, quand on rapproche promesses et menaces dans une même phrase, comme celle-ci, par exemple : « Ita ergo mendax est ille qui dixit, quia separabit iniquos ad sinistram, separabit justos ad dexteram ; justis dicet, Venite, benedicti Patris mei... iniquis dicet, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [3]. » Non moins significatif, au même point de vue, le passage suivant que nous avons déjà eu l'occasion de citer : « Sicut verum est quod dicturus est ad dexteram positus, Venite, benedicti Patris mei..., ita verum est quod audituri sunt ad sinistram constituti, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [4]. »

L'évêque d'Hippone s'applique aussi à mettre ses fidèles en garde contre une autre opinion d'après laquelle le caractère chrétien, à lui seul, indépendamment du genre de vie, garantit infailliblement le salut. Celle-là ne paraît pas contredire la sentence du jugement dernier aussi formellement que la précédente. Non ; mais il s'en faut de beaucoup qu'il

1. *Serm.*, XLVII, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 297).
2. *Enarr. in Ps.* XXXIX, 19 (*P. L.*, XXXVI, 446).
3. *Enarr.* in Ps., LII, 4 (*P. L.*, XXXVI, 615).
4. *Serm.*, LXXV, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 478).

y ait accord. Saint Augustin va nous le démontrer. Au dernier jour, toute l'humanité, déduction faite des privilégiés qui jugeront avec Notre-Seigneur, sera divisée en deux groupes : les brebis, à droite, les boucs, à gauche : « et dicetur ovibus, id est, justis, Venite... percipite regnum quod vobis paratum est a constitutione mundi. De hoc utique regno dixit Apostolus, cum enumeraret opera mala, Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Audi quid audiant qui a sinistris erunt : Ite, inquit, *in ignem æternum* qui præparatus est diabolo et angelis ejus. Quapropter, præsumere quis audeat de nomine christiano, et non cum omni obedientia et timore audiat Apostolum dicentem, Hoc enim scitote, cognoscentes quoniam omnis fornicator aut immundus aut avarus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei [1] ? »

Pas de milieu entre la condition d'élu et celle de réprouvé : tel est le fondement de l'argumentation du saint Docteur. Voici où on le discerne plus nettement encore : « Alios ponet (Dominus) ad dexteram, alios ad sinistram. Numquid medius locus servatus est ? Quid dextris dicturus est ? Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum. Quid sinistris ? Ite in *ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Si non times mitti quo, vide cum quo. Si ergo opera illa omnia regnum Dei non possidebunt, imo non opera, sed qui talia agunt..., non ergo erunt a dextris cum illis quibus dicetur, Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum, quia qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Si ergo a dextris non erunt, non restat nisi ut sint simistris : sinistris quid dicet ? Ite *in ignem æternum* [2]. » Mais c'est à propos des enfants morts sans baptême que cette pensée reçoit une forme particulièrement énergique. « Venturus Dominus, et judicaturus de vivis et mortuis, sicut Evangelium loquitur, duas partes facturus est : dextram et sinistram. Sinistris dicturus, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus : dextris dicturus, Venite, benedicti Patris mei.... Hac regnum

1. *Serm.*, CCCLI, 8 (*P. L.*, XXXIX, 1544).
2. *Enarr. in Ps.* LXXX, 20. (*P. L.*, XXXVII, 1044).

nominat, hac cum diabolo damnationem. Nullus relictus est medius locus ubi ponere queas infantes. De vivis et mortuis judicabitur : alii erunt ad dextram, alii ad sinistram ; non novi aliud. Qui inducis medium, recede de medio: non te offendat qui dextram quærit. Et te ipsum admoneo : recede de medio, sed noli in sinistram. Si ergo dextra erit et sinistra, et nullum medium locum in Evangelio novimus : ecce in dextra regnum cœlorum est. Percipite, inquit, regnum. Qui ibi non est, in sinistra est. Quid erit in sinistra ? Ite *in ignem æternum*. In dextra ad regnum, utique æternum ; in sinistra, *in ignem æternum*. Qui non in dextra, procul dubio in sinistra : ergo qui non in regno, procul dubio *in igne æterno*. Certe habere potest vitam æternam qui non baptizatur ? Non erit in dextra, id est, non erit in regno. Vitam æternam computas ignem sempiternum ? Et de ipsa vita æterna audi expressius, quia nihil aliud est regnum quam vita æterna. Prius regnum nominavit, sed in dextris ; ignem æternum in sinistris. Extrema autem sententia, ut doceret quid sit regnum et quid sit ignis æternus, Tunc, inquit, abibunt isti in ambustionem æternam ; justi autem in vitam æternam. Ecce exposuit tibi quid sit regnum, et quid sit ignis æternus, ut quando confiteris parvulum non futurum in regno, fatearis futurum in igne æterno [1]. » Non content de tirer ainsi de la sentence du jugement dernier un argument contre la thèse spéciale qu'il est en train de combattre, saint Augustin profite de l'occasion pour rappeler comment doivent s'interpréter les textes de saint Paul sur les crimes qui ferment le royaume de Dieu : « Nec aliud etiam apostolus Paulus, cum terreret homines, non parvulos non baptizatos, sed scelestos, facinorosos, contaminatos, perditos ; non eos terruit quod erunt *in igne sempiterno*, quo sine dubio ibunt, si non corrigantur : sed tantum terruit, quia in regno non erunt ; ut cum viderint se perdere spem regni, non viderent esse consequentem, nisi *pœnam ignis æterni*. Nolite, inquit, errare ; neque fornicatores,... Non dixit, Illi et illi, tales et tales igni æterno lorquebuntur ; sed regnum Dei non possi-

1. *Serm.*, CCXCIV, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 1337).

debunt. Subtracta dextera, non remansit nisi sinistra. Unde autem evadunt ab igne sempiterno ? Non ob aliud, nisi quia erunt in regno [1]. »

Le pécheur voudrait pouvoir saluer dans la mort l'anéantissement total de son être. Vain espoir ! s'écrie saint Augustin : « Si enim omnino non erit, nec torquebitur... Et ubi est, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus ? Sed forte missi in illum ignem non erunt, et consumentur. Non illis diceretur. Ite in ignem æternum, quia non futuris non esset æternus [2]. »

Nous n'avons donc qu'un moyen d'échapper à l'éternité des peines de l'Enfer : c'est de faire pénitence, ici-bas. Plus tard serait trop tard. Ceux qui auront méprisé cette recommandation ouiront bien les paroles de Jésus-Christ aux élus ; mais ce sera en gémissant : « Quomodo gement ? Quia non est illis locus correctionis. Audient autem et ipsi : Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Iste est auditus malus. Nam justi ad auditum bonum gaudebunt ; sic enim scriptum est : In memoria æterna erit justus ; ab auditu malo non timebit. A quo auditu malo ? Quem audituri sunt illi : Ite in *ignem æternum* [3]. »

On le voit, la parole « dure à entendre » dont le Psalmiste éveille l'écho quelque part [4], c'est, pour saint Augustin, la sentence du jugement dernier. Il le dit en plusieurs autres endroits, et d'abord, tout naturellement, dans le Commentaire du Psaume auquel nous venons de faire allusion : « Audiet (ergo) justus, venite, benedicti Patris mei ; quia generatio rectorum benedicetur sic, In memoria æterna erit justus, et ab auditu malo non timebit ; quod dici audiet iis qui a sinistris erunt, Ite *in ignem æternum*, qui præparatus est diabolo et angelis ejus [5]. » Mais voici qui a plus de relief : « Ab auditu malo non timebit. Erit enim auditus quo nullus sit pejor, quando dicetur sinistris, Ite *in ignem*

1. *Serm.*, CCXCIV, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 1337).
2. *Enarr. in Ps.* XXXVI : *Serm.*, I, 11. (*P. L.*, XXXVI, 362).
3. *Enarr. in Ps.* XXXV, 5 (*P. L.*, XXXVI, 344).
4. *Ps.*, CXI, 7.
5. *Enarr. in Ps.*, CXI, 5 (*P. L.*, XXXVII, 1470). — *Cf. Enarr. in Ps.*, XCI, 12 ; *in Ps.*, XCV, 15 (*P. L.*, XXXVII, 1179, 1236).

æternum. Ab hoc auditu malo justus non timebit. Erit enim ad dexteram, inter illos quibus dicetur, Venite, benedicti Patris mei... [1] »

Si saint Augustin représente aux fidèles avec tant d'insistance l'alternative de l'éternité malheureuse, c'est pour que la crainte de celle-ci opère sur les âmes trop peu sensibles à l'espérance de celle-là : « Si non amas cum illo esse (scilicet cum Christo), time sine illo esse. Quare time sine illo esse ? Quia cum diabolo eris, si cum Christo non fueris. Et ubi erit diabolus ? Audi ipsum Christum : Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Si igne cœli non accenderis, ignem time gehennarum... Si non amas esse in regno, time esse in camino *ignis ardentis, inexstinguibilis, sempiterni* [2]. »

La foi à la vie éternelle est, d'ailleurs, un devoir dont l'évêque d'Hippone ne se lasse pas de signaler la gravité. « Quicumque irridet hanc fidem, ut ideo putet non sibi esse credendum, quia non videt ; quando venerit quod non credebat, erubescit ; confusus separatur, separatus damnatur. Qui autem crediderit, segregatur ad dexteram, et stabit cum magna fiducia et lætitia inter illos quibus dicetur, Venite, benedicti Patris mei,... Conclusit autem Dominus, cum hæc verba diceret, sic : Ibunt isti *in ambustionem æternam*, justi autem in vitam æternam [3]. » Et plus loin, dans le même discours : Hæc est vita æterna ut cognoscant, videant, capiant, norint quod crediderant, percipiant quod nondum capere poterant... hoc illis dicetur in fine, venite, benedicti Patris mei... Ibunt ergo illi mali *in ambustionem æternam* [4]. »

Par cela même que le vrai chrétien ne nourrit qu'une espérance éternelle, il ne redoute non plus qu'une confusion éternelle : « Quæ est æterna confusio ? Quando fiet illud quod dictum est. Et traducent eos ex adverso iniquitates eorum [5]. Et fiet traducentibus ex adverso iniquitatibus

1. *Serm.*, CLXXIII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 938).
2. *Serm.* CCCXLIX, 7 (*P. L.*, XXXIX, 1533).
3. *Serm.*, CXXVII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 706).
4. *Serm.*, CXXVII, 13 (*P. L.*, XXXVIII, 712).
5. *Sap.*, IV, 20.

omnis grex malus ad sinistram, tanquam hædis ab ovibus separatis, et audient, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [1]. »

Les considérants de ce terrible arrêt portent en eux-mêmes des enseignements que saint Augustin ne pouvait manquer de dégager. C'est, d'abord, la nécessité et le rôle rédempteur de l'aumône « Rogo vos ut cogitetis quod ait ipse Dominus noster Jesus Christus, in fine sæculi, cum venerit ad judicium,... dextris dicturum, Venite, benedicti Patris mei... Sinistris autem, Ite *in ignem æternum*, qui præparatus est diabolo et angelis ejus. Quære causas vel tantæ mercedis, vel tanti supplicii, Percipite regnum, et, Ite in ignem æternum. Quare isti percepturi regnum ? Esurivi enim et dedistis mihi manducare. Quare isti ituri in ignem æternum ! Esurivi enim et non dedistis mihi manducare [2]. » Et le parallèle se prolonge : « Ipsis (electis) non ait (Dominus): Venite, percipite regnum ; caste enim vixistis, nulli fraudem fecistis... Non dixit hæc, sed Percipite regnum, quia esurivi et dedistis mihi manducare... Rursus ad illos: Ite in *ignem æternum*, qui præparatus est diabolo et angelis ejus. Quam multa posset in impios dicere, si quærerent, Quare imus in ignem æternum ? Quare, quæris, adulter, homicida, fraudator.... ? Nihil horum ; sed, Quia esurivi et non dedistis mihi manducare [3]. » Le saint Docteur reprend plus loin : Illis quos damnaturus est, imo plus illis quos coronaturus est, solas eleemosynas imputabit, tanquam dicens... Ite in regnum ; esurivi enim et dedistis mihi manducare. Non ergo itis in regnum, quia non peccastis, sed quia vestra peccata eleemosynis redemistis. Rursus et illis : Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus... Sine dubio videbunt se juste damnari pro sceleribus et criminibus suis : et quasi eis diceret. Non, non inde unde putatis ; sed quia esurivi et non dedistis mihi manducare. Si enim ab illis omnibus vestris factis aversi, et ad me conversi, illa omnia crimina atque peccata eleemosynis redemissetis

1. *Enarr.*, II, *in Ps.* XXX : *Serm.*, I, 5 (*P. L.*, XXXVI, 233).
2. *Serm.*, LX, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 406).
3. *Ibid.*, LX, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 407).

ipsæ eleemosynæ modo liberarent vos... Modo autem ite in *ignem æternum* [1]. » Toute cette doctrine est condensée dans le passage que voici : « Dicetur eis ad dexteram positis : Venite,... Et imputat opera misericordiæ : Esurivi enim.... Rursus ad sinistram positis quid imputatur ? Quia noluerunt facere misericordiam. Et quo ibunt ? Ite in *ignem æternum* [2]. L'aumône est une sorte de prêt, dont Dieu se fait garant. Il remplira magnifiquement sa promesse : « Nam vide quid sis accepturus. Percipite regnum... Contra, illi qui fenerare noluerunt, quid audient ? Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus. Et quid vocatur regnum quod accipimus ? Attendite sequentia. Isti ibunt in *combustionem æternam* justi autem, inv itam æternam [3]. Quoi de plus touchant que l'identification que le Christ fait ainsi de lui-même avec les malheureux de ce monde ? Si quelqu'un me foule le pied, c'est la tête qui se plaint, Vous marchez sur moi, crie-t-elle : « sic Christus caput, quod nemo calcat, dixit, Esurivi et dedistis mihi manducare. Et illis qui hoc non fecerunt, dixit, Esurivi et non dedistis mihi manducare. Et quomodo conclusit ? Sic : Ibunt illi in *ambustionem æternam* justi autem, in vitam æternam [4].»

La sentence du jugement dernier condamne les réprouvés à un supplice dont l'horreur dépasse toute imagination : « Quasi dura sunt, molesta sunt, horrent quando narrantur, quæ quisque gravia valde patitur in hac vita : in comparatione autem *æterni ignis* non parva, sed nulla sunt... Omnia ista, fratres, quæ in hac vita infliguntur a Domino, admonitiones sunt et stimuli correctionis nostræ. Veniet autem *ignis æternus*, de quo dicetur illis qui ad sinistram constituendi sunt, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [5]. » Dès lors, comment la prospérité des pécheurs ici-bas nous ferait-elle envie ? « Modo opus est ut oculos fidei habeamus et videamus quia exaltantur ad tempus, et plangent in æternum, et quibus datur potestas

1. *Serm.*, LX, 10 (*P. L*, XXXVIII, 407).
2. *Enarr. in Ps.* XCV, 15 (*P. L.*, XXXVII, 1236).
3. *Enarr. in Ps.* XXXVI : *Serm.*, III, 6 (*P. L.*, XXXIV, 387).
4. *Serm.*, CXXXVII, 2 (*P. L.*, XXXVIII, 755),
5. *Serm.*, XXII, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 150).

in servos Dei temporaliter, dicetur eis, Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [1]. » De même, s'il nous paraît que Dieu a pour nous moins de ménagements que pour ses ennemis notoires, ne nous désolons pas : « Quid, si te propterea flagellat modo, quia non tibi servat *ignem sempiternum ?* Quid, si illum propterea dimittit, quia auditurus est, Ite in *ignem æternum* ? Sed quando ? Cum tu positus fueris ad dexteram, tunc dicetur positis ad sinistram : Ite *in ignem æternum*, qui paratus est diabolo et angelis ejus [2]. » Cette disposition à donner raison à Dieu en tout, voilà précisément ce qui, d'après saint Augustin, caractérise la rectitude du cœur, tant vantée dans les Psaumes. Or nous serons sauvés ou damnés, selon que nous aurons ou n'aurons pas le cœur droit : « Si recto corde fueris, ad dexteram eris, et laudaberis. Quomodo ? Venite, benedicti Patris mei... Perverso autem corde si fueris, si subsannaveris Deum, si providentiam ejus irriseris..., eris ad sinistram, ubi tunc audies : Ite *in ignem æternum* qui præparatus est diabolo et angelis ejus. » Et le saint Docteur achève par ce conseil : « Ecce cum loquor, muta cor ; et factum est quod tam sæpe et tamdiu clamatur ut fiat, et quod *æternam pœnam* parturit, si non fiat [3]. »

Les menaces des méchants ne doivent pas plus nous intimider que leurs succès, nous scandaliser : « Si forte multæ urgent minæ potentium malorum, et ipsæ expellunt de justitia ; attendis quod minatur Deus, Ite *in ignem æternum* qui paratus est diabolo et angelis ejus, et non dimittis justitiam: timens ergo *ignem sempiternum*, contemnis dolores temporales, et pro eo quod promisit Deus, contemnis temporalem felicitatem. Promisit requiem : patere molestiam ; minatur *ignem æternum* ; contemne dolores temporales... [4] » Il ne faut pas avoir peur, dit saint Augustin dans un autre endroit, de ce à quoi il est impossible de se soustraire. L'ingénieux principe s'applique, avant tout, à la mort : « Qui timet mortem, non est qua evadat ; qui autem timet

1. *Enarr. in Ps.* XC *Serm.* I, 11 (*P. L.*, XXXVII, 1158).
2. *Enarr. in Ps.* XCI, 14 (*P. L.*, XXXVII, 1180).
3. *Enarr. in Ps* LXIII, 19 (*P. L.*, XXXVI, 771).
4. *Enarr. in Ps.* XCIII, 25 (*P. L.*, DXXVII, 1213).

damnationem quam audient impii, Ite *in ignem æternum*, est qua evadat. Non ergo timeat. Utquid enim timeat ? Si... ambulet per vias Dei, non perveniet ad diem malam, dies mala, dies novissima, non erit illi mala... Numquid mala erit illis quibus dicetur, venite, benedicti Patris mei... ? Sed mala erit illis quibus dicetur, Ite in *ignem æternum* [1]. »

Cette série de témoignages, qu'il serait facile d'allonger encore, donne une idée du zèle de saint Augustin pour graver dans l'esprit de ses fidèles l'effrayante sentence du jugement dernier. Aussi bien Jésus-Christ ne pouvait pas enseigner de façon plus formelle l'éternité des peines de l'Enfer. C'est tout à fait ce que pense le saint Docteur. La finale : qui paratus est diabolo et angelis ejus, ne le préoccupe plus, comme lorsqu'il argumentait contre les origénistes. A ses yeux, les deux termes : ignis æternus, expriment la doctrine avec toute la clarté, toute la précision désirables. Combien il a raison ! Le mot « ignis » supporterait encore une interprétation métaphorique. Mais qui oserait en dire autant du mot « æternus » ? L'éternité du feu de l'Enfer est véritable, ou elle est inintelligible. Car de quoi pourrait-elle être la représentation ? De la violence des supplices des damnés ? Mais on n'a pas le droit de détourner à ce point un terme de la signification simple, naturelle, que tout le monde lui attribue. De leur durée extraordinairement longue ? Mais, entre une durée limitée aussi longue qu'on voudra, et une durée illimitée, quel rapport y a-t-il ? Aucun, absolument aucun [2] : vérité profonde, vivement sentie par saint Augustin qui la rend parfois d'une manière saisissante : « Non est diu, quod habet extremum » [3] — « Quid diu est, ubi finis est [4] ? » Le Souverain Juge parle donc bien « d'un feu *éternel* qui doit *éternellement* torturer les impies [5] », et on comprend que l'évêque d'Hippone se plaise tant à lui emprunter un langage si net, si vigoureux.

Ce que la sentence du jugement dernier proclame

1. *Enarr. in Ps.* XLVIII : *Serm.*, I, 6 (*P. L.*, XXXVI, 548).
2. *De Civitate Dei*, l. VII, XII (*P. L.*, XLI, 204)
3. *Enarr.*, II, *in Ps.* XXX : *Serm.*, I, 8 (*P. L.*, XXXVI, 234).
4. *Serm.* CXXIV, 4 ; CCI, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 688, 1385).
5. *Enarr. in Ps.*, XXXVII, 3 (*P. L.*, XXXVI, 397).

ainsi de la façon la plus catégorique, saint Augustin le montre impliqué dans d'autres passages de l'Evangile. Par exemple, au cours de la discussion provoquée par la guérison du malade de 38 ans, Notre Seigneur prononce ces paroles : « Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem ejus (Filii Dei) et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ ; qui mala egerunt, in resurrectionem judicii [1]. » Le divin Maître nous apprend ici deux vérités : 1° la résurrection de tous les morts ; 2° la séparation des bons et des méchants, sans la moindre espérance d'une réunion ultérieure. Ce texte est donc une occasion toute naturelle de rappeler l'éternité des peines de l'Enfer. Saint Augustin ne la néglige pas.

Ecoutons-le d'abord, lorsqu'il commente, devant son peuple, d'une manière suivie, l'Evangile selon saint Jean. il a soin de faire remarquer dans quel sens le terme « judicium » doit être pris ici : « Hic judicium pro pœna posuit (Dominus) [2]. » Il s'agit donc d'une peine — et d'une peine éternelle, ou bien la séparation des bons et des méchants n'est pas aussi définitive que Notre Seigneur le laisse entendre. Du reste, saint Augustin complète sa propre explication au moyen même des paroles qui servent de conclusion à la prophétie du jugement dernier : « Dicit et alibi sic (Dominus) : « Ibunt isti in *ambustionem æternam* (de quibusdam sinistris) ; justi autem in vitam æternam. » Aucun doute ne peut donc subsister sur sa pensée.

Aussi bien la formule-t-il ailleurs très explicitement : « Judicium cum audis, ne tibi tanquam de temporali judicio blandiaris ; ponitur judicium pro *pœna æterna* [3]. » Mais le commentaire le plus intéressant du texte de saint Jean se trouve peut-être dans le sermon en l'honneur des Martyrs de la Massa Candida.

L'évêque d'Hippone vient d'analyser ce bonheur après lequel soupirent tous les hommes sans exception. Il y a distingué deux éléments : « perfecta vita, perfecta sani-

1. *Jo.*, V, 29, 30.
2. *In Jo Tract.*, XIX, 18 (*P. L.*, XXXV, 1554).
3. *Serm.*, CCLXXVII, 2 (*P. L.*, XXXVIII, 1258).

tas [1]. » Il songe alors aux impies. Quel sera leur partage ? Ils vivront, eux aussi ; mais dans les tourments : « Veniet enim hora, sicut Evangelium loquitur, quando omnes qui sunt in monumentis audient vocem ejus : et procedent qui bene egerunt, in resurrectionem vitæ ; qui vero male egerunt, in resurrectionem judicii. Ergo illi ad præmium, illi ad tormentum ; et utrique vivumt, nec aliquis eorum mori potest [2]. » Voilà, n'est-ce pas ? l'éternité des peines de l'Enfer. Ils préféreraient l'anéantissement, continue le saint Docteur. Qu'ils ne comptent pas là-dessus : « nemo eis dat interitum, ut nemo auferat cruciatum. » L'Ecriture réserve le nom de vie à l'éternité heureuse. Rien de plus juste : « nam in tormentis esse semper, æterna mors est, non aliqua vita [3]. »

Saint Augustin considère également comme un témoignage rendu à l'éternité des peines de l'Enfer, la parabole du mauvais riche.

Prêchant un jour contre le vol, et voulant faire ressortir la grandeur du châtiment destiné aux auteurs de ce crime, il commence par rappeler le sort de l'homme naguère indifférent à la détresse du mendiant Lazare. Puis il conclut: « Si hæc ergo pœna est avarorum, quæ pœna raptorum ? [4] » Mais la peine des premiers est-elle réellement éternelle ? La suite du sermon dissipe toute incertitude à cet égard. Il ne faut pas s'illusionner, ajoute le saint Docteur, sur l'efficacité de l'aumône faite avec le fruit des rapines. « Dicturus est Dominus Christus... bene operantibus : Venite, benedicti Patris mei... ; sterilibus autem, qui nihil boni in pauperes operati sunt. Ite *in ignem æternum*... Attendite quid sinistris dicturus est. Ite in *ignem æternum*. Quare ? Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare ; nudus fui et non vestistis me. Ite. Quo ? In *ignem æternum*. Prorsus ite. Quare ? Nudus fui, et non vestistis me. Si ergo in ignem æternum ibit cui dicturus est Christus, Nudus fui et non vestisti me ; quem locum in igne æterno habebit cui

1. *Serm.*, CCCVI, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 1402).
2. *Serm.*, CCCVI, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 1402).
3. *Serm.*, CCCVI, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 1402).
4. *Serm.*, CLXXVIII, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 962).

dicturus est, Vestitus fui, et spoliasti me [1] ? » Ainsi la flamme dans laquelle l'avare souffre si cruellement est bien la même où doivent être précipités au dernier jour les égoïstes de toute espèce. Elle ne s'éteindra donc jamais.

Le saint Docteur a une autre manière de faire lire aux fidèles dans la parabole du mauvais riche l'éternité des peines de l'Enfer. Il leur représente vivement l'immensité de l'abîme qui sépare du pauvre, désormais heureux dans le sein d'Abraham, le fastueux personnage dont le cœur était sans pitié : « Vicini corpore in terra ; ille in domo, ille ante januam : post mortem tantum separati, ut dicat Abraham : Inter nos et vos chaos magnum firmatum est [2] ». Cela revient à dire que le mauvais riche ne verra jamais la fin de ses supplices. D'ailleurs, saint Augustin le déclare expressément dans une autre circonstance, où il donne de la parabole évangélique un commentaire qu'il termine ainsi : « Remansit ergo ille dives sine adjutorio, finitis deliciis temporalibus, in *pœnis æternis* [3]. »

L'éternité des peines de l'Enfer lui paraît contenue aussi dans les menaces de la première épitre aux Corinthiens contre les fornicateurs, les idolâtres, les adultères, etc... Nous avons déjà pu nous en apercevoir. Ajoutons simplement que sur ce texte de saint Paul, il a tout un sermon où, comme bien l'on pense, il interprète l'exclusion du royaume de Dieu dans le sens d'une condamnation au feu éternel : « Duæ quippe habitationes sunt : una in *igne æterno*, alia in regno æterno. Puta quia in igne æterno aliter ille, aliter ille torquebuntur : ibi erunt tamen, ibi omnes cruciabuntur... [4] »

Il signale encore aux fidèles groupés autour de lui une autre prédiction du même terrible châtiment : c'est le dernier verset du livre d'Isaïe : « Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur [5]. » Par exemple, traitant de la résurrection des morts, il décrit en ces termes la condi-

1. *Serm.*, CLXXVIII, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 962).
2. *Enarr. in Ps.*, CXLV, 7 (*P. L.*, XXXVII, 1889).
3. *Serm.*, XLI, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 250).
4. *Serm.*, CLXI, 4 (*P. L.*, XXXVIII, 879).
5. *Is.*, LXVI, 24.

tion des corps des impies : « Integra erunt et corpora impiorum,... sed ad pœnam erit integritas corporis, et quædam, ut ita dicam, quædam firmitas corporis, corruptibilis firmitas : quia ubi dolor esse poterit, non potest dici non esse corruptio ; quamvis non deficiat illa infirmitas in doloribus, ne dolor ipse moriatur. Nam ipsam corruptionem nomine vermis prophetice significatam non incongrue creditur, et ipsum dolorem nomine ignis. Sed quia firmitas tanta erit, ut nec doloribus cedat in mortem, nec ad incorruptionem in qua nullus dolor est, commutetur ; propterea sic scriptum est Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur [1]. » Un autre jour, son sujet l'amène à parler de la patrie céleste : elle est le séjour de la vie, et par conséquent de la joie parfaite, car, où il y a la douleur, il n'y a pas la vraie vie : « Nam si dolor erit, vita non erit ; neque enim vita dicenda est *sempiternus immortalisque cruciatus*. Ideo Dominus non appellans vitam quam habituri sunt impii, quamvis in igne victuri sint : *vitam non finiunt, ne pœnam finiant*. vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur : tamen eam noluit appellare vitam, sed hanc appellavit vitam, quæ beata et æterna erit [2]. »

C'est donc à tout propos que saint Augustin, dans l'assemblée des fidèles, se fait l'écho des enseignements divins sur l'éternité des peines de l'Enfer. Dans les différentes circonstances où nous venons de l'entendre, il cite les termes mêmes des saintes Ecritures. Mais il en est d'autres, où, s'abstenant de recourir à leur autorité, il se borne à une simple mention de l'effrayante doctrine. Cette forme de témoignage mérite qu'on s'y arrête un instant.

Le signe du chrétien, c'est la Croix, explique-t-il un jour à son auditoire. Elle nous aide à comprendre pourquoi nous sommes chrétiens : « Hinc intelligitur, fratres, ab isto signo... quare sumus christiani, quia non propter temporalia et transeuntia, vel bona vel mala, sed propter *vitanda mala quæ non transibunt*, et propter adipiscenda bona quæ terminum non habetunt [3]. »

1. *Serm.*, CCCLXII, 23 (*P. L.*, XXXIX, 1627).
2. *Serm.*, CL., 10 (*P. L.*, XXXVIII, 813).
3. *Serm.*, CCCII, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 1387).

Le chrétien est donc quelqu'un qui veut échapper à l'éternité des peines de l'Enfer. Personne n'a déployé dans ce dessein plus de fermeté que les Martyrs, et en particulier Vincent d'Espagne : « Diximus quia non parcendo corpori, eidem etiam corpori consulebat ; ne forte fugiendo temporales pœnas et Christum negando, idem ipsum corpus *pœnis sempiternis* et atrocissimis suppliciis destinaret [1]. » Des exemples du même genre ne sont pas rares dans l'Ancien Testament. Tout le monde connaît l'histoire de Suzanne : « A falsis testibus timuit mori ; sed a Deo judice vero timuit penitus mori. A falsis enim testibus ad tempus moreretur : a judice Deo *in æternum puniretur* [2]. »

L'évêque d'Hippone présente volontiers la condition du chrétien comme une lutte contre la mort, — la mort éternelle, bien entendu. « Mors morietur in nobis, victura est in damnatis. Ubi mors nesciet mortem, *sempiterna mors erit :* quia *æterna tormenta* erunt [3]. » Il ne veut d'ailleurs pas qu'on prenne la crainte de l'Enfer pour le suprême échelon de la perfection chrétienne : « Cum timorem correxeris, et utiliter timere cœperis, non temporales cruciatus, sed *æterni ignis* supplicia, et ideo adulter non fueris, hinc enim loquebamur... cum ergo ideo adulter non esse cœperis, quia times ardere in *igne sempiterno*, nondum laudandus es ; non quidem ita dolendus ut ante ; sed tamen nondum laudandus [4]. »

La crainte de l'Enfer n'en est pas moins excellente : mettons-la dans notre cœur à la place de la crainte des persécutions des tyrans : « Quomodo illæ januæ, cupiditas rerum temporalium, et timor pœnarum temporalium trahit plerumque ad nequitiam, et dat locum diabolo : sic cupiditas rerum æternarum, et timor *pœnarum æternarum* facit locum in corde verbo Dei [5]. » Et ailleurs, d'une façon plus brève et plus vive : « Per timorem pœnarum temporalium diabolus intrat ; *per timorem ignis æterni Christus intrat* [6]. »

1. *Serm.*, CCLXXVII, 8 (*P. L.*, XXXVIII, 1261).
2. *Serm.*, CCCXLIII, 4 (*P. L.*, XXXIX, 1508).
3. *Serm.*, CCXXXIII, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 1114).
4. *Serm.*, CLXI, 8 (*P. L.*, XXXVIII, 882).
5. *Serm.*, XXXII, 13 (*P. L.*, XXXVIII, 201).
6. *Enarr. in Ps.* CXLI, 4 (*P. L.*, XXXVII, 1835).

Rien de plus fréquent sur les lèvres de saint Augustin que la comparaison des peines de l'Enfer et des peines de cette vie : « Malus est dolor temporalis, sed pejor est *ignis æternus* [1]. » — « Melius est ad tempus flagellari, quam *in æternum damnari* [2]. » On dirait même, à l'entendre, qu'il faut passer par celles-ci, pour être à l'abri de celles-là. « Elige tibi : temporalem vis laborem, an *sempiternam pœnam ?* temporalem felicitatem, an sempiternam vitam ? Quid minatur Deus ? Sempiternam pœnam. Quid promittit Deus ? Sempiternam requiem. In quo flagellat bonos temporale est ; in quo parcit malis, temporale est [3]. » En tout cas, si l'équilibre entre les mérites et les récompenses semble gravement troublé ici-bas, la mort le rétablit pour toujours : « Post paucas tribulationes aut nullas, illi (injusti) venient ad *tribulationem sempiternam unde nunquam eruentur* : justi autem post multas tribulationes venient ad pacem sempiternam ubi nunquam aliquid mali patientur [4]. » Quelle est la signification providentielle des épreuves terrestres ? Une exhortation à fuir les peines de l'Enfer : « Per tribulationes, inquit (Psalmista), temporales, significasti tuis (Domine), fugere ab ira *ignis sempiterni*... Ergo et de temporalibus tribulationibus gratias Deo agamus, quia dedit plebi suæ significationem ut fugiant a facie arcus (hoc est, judicii) : ut exercitati fideles ejus in tribulationibus temporalibus, digni sint evadere damnationem *ignis æterni*... [5] »

Quand Dieu inflige en ce monde une punition, — forcément momentanée, par conséquent — c'est pour ne pas avoir à sévir éternellement dans l'autre. D'après saint Augustin, Ananie et Saphire auraient bénéficié de cette règle : « Correpti sunt mortis flagello, ne *supplicio punirentur æterno* [6]. » Ces deux personnages sont les types de l'infidélité aux vœux, et particulièrement au vœu de virgi-

1. *Serm.*, CCLXXXIII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 1286).
2. *Serm.*, CCXCVI, 10 (*P. L.*, XXXVIII, 1358).
3. *Enarr. in Ps.* XCIII, 17 (*P. L.* XXXVII, 1205).
4. *Enarr. in Ps.* XXXIII, *Serm.*, II, 23 (*P. L.*, XXXVI, 320).
5. *Enarr. in Ps.* LIX, 6 (*P. L.*, XXXVI, 717).
6. *Serm.*, CXLVIII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 799).

nité. Mais il faut savoir qu'une pareille faute attire un châtiment beaucoup plus sévère : « Quæcumque (virgines) hoc fecerint, voverint talia et non reddiderint ; non se putent temporalibus mortibus corripi, sed *æterno igne* damnari [1]. »

Mort temporelle, mort éternelle : combien de fois saint Augustin ne les oppose-t-il pas l'une à l'autre, pour inspirer aux fidèles une tranquille assurance devant la première, et une profonde terreur à la pensée de la seconde ! « Quid ergo times quod, etsi nolueris, erit ? Time potius, quod si nolueris, non erit. Quid est hoc ! Impiis, infidelibus, blasphemis, perjuris, iniquis et omnibus malis gehennæ ignes ardentis et *æternas flammas* minatus est Deus. Primo, compara hæc duo : mortem ad momentum, et *pœnas in æternum*. Times mortem ad momentum, veniet, etsi nolis : time *pœnas in æternum*, quæ non venient, si nolueris.., Si bene vixeris, si male vixeris, moriturus es ; non effugies ut non moriaris, seu vivendo bene, seu vivendo male. At vero si elegeris hic bene vivere, in *æternas pœnas* non mitteris. Quia vero eligere non potes hic, ne moriaris ; elige cum vivis, ne *in æternum moriaris* [2]. »

A quoi donc tient-il que la peur de la mort éternelle ne soit pas aussi puissante pour porter au bien que la peur de la mort temporelle pour contraindre au mal ? Au manque de foi, tout simplement : « Minatur inimicus tam leve malum, et facis malum ; minatur Deus *æternum malum*, et non facis bonum ! Ad malum faciendum nec minæ te compellere deberent ; a bono faciendo nec minæ te deterrere deberent. Minis autem Dei, minis *æterni ignis* prohiberis a malo, invitaris ad bonum. Unde piget, quia non credis [3] ? »

Il croyait, lui, le saint évêque d'Hippone. De là, son insistance sur le redoutable dogme. Un jour, il s'excusait ainsi devant les fidèles de l'austérité de sa parole : « Nec amara sunt quæ dico ; aut si amara sunt curant. Potio

1. *Serm.*, CXLVIII, 2 (*P. L.*, XXXVIII, 800).
2. *Serm.*, CCLXXIX, 9 (*P. L.*, XXXVIII, 1280).
3. *Enarr. in Ps.* XLIX, 7 (*P. L.*, XXXVI, 569).

ista si amara est, accipiatur ; quia in periculo sunt viscera, amara est, bibatur. Melius est modica amaritudo in faucibus quam *æternum tormentum* in visceribus [1]. » Cette maxime traduit très bien l'esprit de la prédication de saint Augustin. Il y a un abîme ouvert sous les pas des fidèles. Ceux-ci ne paraissent pas toujours s'en douter. Tous ont une tendance à l'oublier. Le devoir du Pasteur, c'est de la combattre. On a pu admirer avec quel zèle saint Augustin s'en acquitte. Par là, il rend à la foi de l'Eglise en l'éternité des peines de l'Enfer un témoignage éclatant. C'est un titre bien sérieux à notre gratitude.

1. *Serm.*, IX, 12 (*P. L.*, XXXVIII, 84).

CHAPITRE II

Saint Augustin et les explications de l'éternité des peines de l'Enfer.

Un pasteur d'âmes ne se contente pas de veiller à ce que les fidèles ne perdent jamais de vue les enseignements qui doivent exercer sur leur activité un empire souverain. Il a également à cœur d'en faire resplendir à leurs yeux le plus vivement possible la vérité et la beauté. Il sait trop combien un effort en ce sens est nécessaire, d'une part, pour protéger la foi contre les révoltes de la raison, et de l'autre, pour en accroître l'influence pratique. Cela est surtout vrai quand il s'agit d'un dogme comme l'éternité des peines de l'Enfer, qui heurte si violemment tant de préjugés et de passions.

En réalité, saint Augustin n'a pas entrepris sur celui-là le même travail que, par exemple, sur la sainte Trinité. Il nous confie cependant un bon nombre de remarques capables de manifester l'éternité des peines de l'Enfer sous un jour plus exact et — encore que le terme puisse surprendre ici — plus attrayant qu'elle n'apparaît d'ordinaire.

§ 1. *Premier point de vue : châtiment divin.*

Nous ne pouvons acquérir une notion quelconque sur les sanctions divines qu'à l'aide d'analogies. La première qui se présente à l'esprit vient des sanctions humaines. Elle

n'est pas seulement légitime — comme suffirait à le prouver l'exemple de Notre Seigneur qui l'a employée tant de fois — elle est encore absolument indispensable. Elle est la seule qui permette d'arriver à quelque connaissance des sanctions divines.

Si saint Augustin n'avait fait que se servir du vocabulaire qu'elle fournit : pœna, supplicium, vindicta, punire.,... cela ne mériterait guère d'être relevé. Mais il donne à certains points en connexion avec elle un relief si puissant que nous devons les signaler.

L'un de ceux qu'il s'applique le plus à mettre en lumière, c'est Dieu punissant le péché : « Iniquitas omnis, parva magnave sit, puniatur necesse est, aut ab ipso homine pœnitente, aut a Deo vindicante... Prorsus aut punis, aut punit. Vis non puniat ? Puni, tu. Nam et illud fecisti, quod impunitum esse non possit... [1] » Et ailleurs : « Vide quomodo jam illi (Deo) incipias conjungi, cum odisti quod odit. Peccatum puniturus est, quia virga directionis est virga regni ipsius. Sed non potest ut non puniat peccatum. Puniendum est peccatum : si puniendum non esset, nec peccatum esset. Præveni illum : non vis ut ipse puniat, tu puni. Ideo enim adhuc ipse parcit, differt, tenet manum, arcum intendit.:. Clamaret tantum feriturum se, si vellet ferire ?... Converte te ad punienda peccata tua, quia impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit, aut a te, aut ab ipso..»[2].. Ailleurs, encore : « Sibi non parcebat (David) ; et ideo ut sibi parceretur non impudenter rogabat. Peccatum enim, fratres, impunitum esse non potest : si peccatum impunitum remaneat, injustum est : ergo sine dubitatione puniendum. Hoc tibi dicit Deus tuus : Puniendum est peccatum aut a te, aut a me. Punitur ergo peccatum, aut ab homine pœnitente, aut a Deo judicante. Punitur ergo aut a te sine te, aut a Deo tecum [3]. » Et ce terrible dilemme, le saint Docteur le répète également en d'autres endroits [4].

1. *Enarr. in Ps.* LVIII : *Serm.* I, 13 (*P. L.*, XXXVI, 701).
2. *Enarr. in Ps.* XLIV, 18 (*P. L.*, XXXVI, 564).
3. *Sermones*, XIX, 2 (*P. L.*, XXXVIII, 133).
4. *Sermones*, XX, 2 ; XXIX, 6 (*P. L.*, XXXVIII, 139, 187).

On voit avec quelle énergie il insiste sur l'idée que le péché ne peut absolument pas ne pas être puni. Le fondement d'une telle nécessité, c'est la justice. Il est juste que le péché soit puni — ou mieux peut-être — il n'est pas juste que le péché ne soit pas puni. Donc cela ne sera pas. Dieu, la justice même, ne saurait le souffrir. Par conséquent, ce n'est pas assez de dire que Dieu est juste, lorsqu'il punit : « et cum damnat, justus est » [1]. Dieu n'est juste que s'il punit : « Vindicat in peccata, si justus est [2] ».

Ainsi la punition du péché est un exercice de la justice divine : « Divina justitia est ut qui voluntate amisit quod amare debuit, amittat cum dolore quod amavit, dum naturarum creator ubique laudetur [3]. » Et plus brièvement : « Hac (justitia Dei) damnantur divinitus quicumque damnantur [4]. » Et cet exercice de la justice divine consiste dans une intervention positive pour produire la peine : « A quo accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit, et beata cum fecerit [5]. »

Saint Augustin oppose volontiers, comme il vient de le faire à l'instant même, les peines éternelles aux récompenses éternelles. Les unes et les autres sont distribuées par la même main. Les unes et les autres émanent de Dieu. Par exemple, de cette parole de Notre Seigneur : « aut facite arborem bonam et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam et fructum ejus malum [6] », l'évêque d'Hippone tire la leçon suivante : « Hoc Dominus dicens... ostendit esse in potestate quid facerent, ipse securus et certus in se, tanquam Deum ; et quia si bonum eligerent, præmium ejus acciperent, si malum eligerent, pœnam ejus sentirent : semper autem ille justus est aut remunerator, aut damnator [7]. » Saint Augustin enseigne donc bien que Dieu n'est pas moins l'auteur des peines éternelles que des récompenses éternelles. Voici un passage où il emprunte l'expression

1. *Enarr. in Ps.* CXLVII, 13 (*P. L.*, XXXVII, 1922).
2. *Enarr. in Ps.* L, 7 (*P. L.*, XXXVI, 589).
3. *De Genesi ad litteram* l. VIII, 31 (*P. L.*, XXXIV, 385).
4. *Enarr. in Ps.* CXVIII : *Sermo* XXVIII, 1 (*P. L.*, XXXVII, 1583).
5. *De libero Arbitrio*, l. III, 43 (*P. L.*, XXXII, 1292).
6. *Matth.*, XII, 33.
7. *De Actis cum Felice.* l II, IV (*P. L.*, XLII, 538).

de la même doctrine à Notre Seigneur lui-même. Il s'agit des Manichéens et de leurs deux divinités, l'une, bonne, l'autre, mauvaise. Les hérétiques veulent rejeter sur cette dernière le châtiment des impies. Le saint Docteur proteste en ces termes : « ita Deo (tribuitis) beneficia donorum, et ei (aufertis) judicia pœnarum, quasi de alio dixerit Christus quod præparaverit ignem æternum malis, quam de illo qui facit solem suum oriri super bonos et malos... [1] » Il n'est pas possible d'affirmer plus clairement que les peines éternelles sont l'œuvre de Dieu, à moins de le dire en toutes lettres. C'est d'ailleurs ce qui arrive à saint Augustin, dans les Rétractations. Il avait écrit, dans l'un de ses premiers ouvrages, cette proposition : « Mali auctor (Deus) non est... [2] » Il craint qu'elle ne soit interprétée faussement. Aussi cherche-t-il à corriger toute impression inexacte par cette explication : « Videndum est... ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum. » Il raisonne ainsi : c'est juste que les méchants soient punis ; donc c'est un bien ; donc reconnaissons là une œuvre de Dieu : « Malorum pœna, quæ a Deo est, malum est quidem malis ; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est [3]. »

§ 2. *Deuxième point de vue : fruit naturel du péché.*

Les sanctions divines ressemblent donc aux sanctions humaines en ce qu'elles sont infligées au coupable par une volonté distincte de lui et supérieure à lui. Cela ne signifie nullement qu'il n'existe pas de différence entre les unes et les autres. Il serait fâcheux de l'oublier. Les sanctions humaines ont ceci de particulier qu'elles n'atteignent pas les criminels infailliblement. Les uns trouvent moyen de

1. *Contra Faustum*, l. XXI, III (*P. L.*, XLII, 390).
2. *De Diversis Quæstionibus*, LXXXIII, 21 (*P. L.*, XL, 16).
3. *Retract.* I, 26 (*P. L.*, XXXII, 625).

s'y dérober. A d'autres, l'autorité suprême accorde une grâce partielle ou même totale. Bref, les sanctions humaines peuvent être éludées, soit par ceux qu'elles menacent, soit aussi par ceux qui les appliquent. Cela montre qu'elles ne sortent pas immédiatement des fautes elles-mêmes. Et par là, n'entendons pas seulement qu'elles requièrent le jeu d'un appareil judiciaire plus ou moins compliqué, mais surtout que les juges sont obligés d'aller les chercher en dehors des fautes qu'ils veulent punir. Conséquence : la punition d'une même faute variera selon les temps et les pays. Ce qui l'expose au reproche d'être capricieuse. Elle se fait ordinairement plus douce, quand les mœurs publiques le deviennent elles-mêmes. Si, dans un moment de crise, elle affecte une rigueur particulière, elle s'en justifie par cette nécessité de la défense sociale qui, d'ailleurs, constitue, dans tous les cas, sa principale, sinon même son unique raison d'être.

En somme, origine extérieure à la faute, détermination arbitraire, exécution contingente : voilà trois caractères que nous apercevons dans les sanctions humaines et qui en attestent la radicale imperfection. C'est précisément parce qu'ils les transportent aux sanctions divines que les esprits forts de tous les temps s'irritent si vivement contre l'éternité des peines de l'Enfer. Et vraiment, si les sanctions de la vie future se réduisent à des peines que le Juge divin choisit comme il lui plaît, et ne se rattachent pas plus étroitement aux fautes que les sanctions humaines, on comprend, jusqu'à un certain point, la tentation de s'étonner de leur sévérité. D'autant qu'ici la défense sociale n'est plus en cause.

Mais les sanctions humaines ne sont pas les seules dont l'expérience nous révèle l'existence. Il y a aussi les sanctions naturelles — inéluctables, celles-là, par la bonne raison qu'elles naissent directement des fautes. On pourrait même dire qu'elles ne s'en distinguent pas réellement. L'imprudent qui méprise et viole une loi de la nature se condamne et s'exécute par son acte même. Il est le seul artisan de son malheur. Il ne peut s'en prendre qu'à lui seul.

Les sanctions naturelles fourniraient-elles, pour l'intelligence des sanctions divines, une seconde analogie qui, dans une certaine mesure, complèterait la première ? En d'autres termes, n'y aurait-il pas, entre la faute et son châtiment divin, plus que cette liaison extérieure, artificielle, dont les sanctions humaines offrent l'exemple ? Quel est, à ce sujet, le sentiment de saint Augustin ?

1. — Existence d'une liaison naturelle entre la peine et la faute.

Bien que le saint Docteur ne se pose la question à lui-même, nulle part, de façon expresse, il y répond assez nettement, semble-t-il, en plusieurs endroits, et d'abord en celui-ci : « Malum pro malo reddere, justitia videtur; sed non est ejus de quo dictum est : qui facit oriri solem suum, super bonos et malos ; quia et cum punit Deus peccatores, *non malum suum eis infert*, sed malis eorum eos dimittit. Ecce, inquit, parturiit injustitiam, concepit laborem et peperit iniquitatem : lacum aperuit, et effodit eum, et incidit in foveam quam operatus est : convertetur dolor ejus in caput ejus, et in verticem ejus iniquitas ejus descendet. Cum ergo punit Deus, ut judex punit eos qui legem prætereunt, *non eis inferens de seipso malum*, sed in id quod elegerunt eos expellens, ad complendam summam miseriarum [1]. » La pensée de saint Augustin est claire : Dieu ne tire pas de lui-même la punition qu'il inflige au pécheur. Les éléments s'en trouvent, pour ainsi dire, tout préparés dans la faute elle-même. C'est là que Dieu les prend. Dès lors apparaît, entre la punition et le péché, une intime relation dont les versets du Psaume VII, cités tout à l'heure par saint Augustin, contiennent une image saisissante : c'est le pécheur lui-même qui creuse la fosse où il tombe. Aux mains de la justice divine, le péché devient le châtiment. Telle est la manière de parler de saint Augustin, commentant le Psaume VII : « ... justum venit judicium de quo ita dicit

1. *Enarr. in Ps.* V, 10 (*P. L.*, XXXVI, 87).

(Psalmus), ut intelligamus *unicuique homini supplicium fieri de peccato suo*, et *ejus iniquitatem in pœnam converti ;* ne putemus illam tranquillitatem et ineffabile lumen Dei de se proferre unde peccata puniantur, sed ipsa peccata sic ordinare, ut quæ fuerunt delectamenta homini peccanti, sint instrumenta Domino punienti [1]. » L'idée de Dieu convertissant la faute en châtiment se rencontre donc chez l'évêque d'Hippone aussi explicitement que possible. Mais le saint Docteur ne lui donne peut-être nulle part de forme plus énergique que lorsqu'il fait dire par Dieu au pécheur : « Ego te ponam ante te, et *faciam tibi supplicium de te* [2] ». Ainsi le pécheur est à lui-même, en vertu d'une disposition divine, son propre bourreau.

Donc, d'après saint Augustin, les sanctions divines plongent dans les œuvres. Par là, elles se rapprochent des sanctions naturelles. Quand, par exemple, un homme s'insurge contre la loi de la pesanteur en cherchant à se soutenir seul dans l'air, la chute qui le brise sur le sol n'est autre chose qu'une punition directement issue de sa faute : « supplicium fit ei de peccato suo. »

Seulement gardons-nous bien d'assimiler à l'excès les sanctions divines aux sanctions naturelles, sous peine d'aboutir à une sorte d'automatisme qui convient peut-être à l'ordre physique, mais sûrement pas à l'ordre moral, à l'ordre des rapports de Dieu avec sa créature intelligente. Oui, le châtiment éternel procède du péché, en quelque sorte naturellement. Mais cette genèse est l'exécution d'une sentence divine. C'est là son caractère particulier, qu'il ne faut jamais perdre de vue. Saint Augustin a une manière à lui de le rendre, qui est d'ailleurs très heureuse. Dieu, répète-t-il volontiers, Dieu range le pécheur à sa place. Ordinat Deus peccatorem. « Peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter [3]. » Nous aurons à nous demander comment l'Enfer, avec ses tourments sans fin, est la place du pécheur. Pour le moment, constatons sim-

1. *Enarr. in Ps.* VII, 16 (*P. L.*, XXXVI, 107).
2. *Enarr. in Ps.* LXXIV, 9 (*P. L.*, XXXVI, 952).
3. *De Musica*, l. VI, 30 (*P. L.*, XXXII, 1180).

plement que l'expression : ordinare peccatores (vel peccata), réunit les deux aspects que nous venons de considérer dans les châtiments divins : du côté de Dieu, volonté positive de punir ; du côté du péché, liaison naturelle avec la punition. Elle mérite vraiment d'être soulignée.

Citons encore deux autres paroles du saint Docteur, remarquables au même point de vue. Il a prononcé l'une au cours de sa célèbre controverse avec Julien d'Eclane. Celui-ci l'accusait de s'être contredit, en présentant la concupiscence charnelle, tantôt comme une blessure imputable au démon, tantôt comme une punition de Dieu. Pas plus que vous-même, riposte saint Augustin, pas plus que vous-même, lorsque vous déclarez que, si le pécheur est abandonné à lui-même pour souffrir de lui-même, cela résulte à la fois et du jugement divin et de son libre arbitre : « Verum istam quæstionem satis dilucide ipse solvisti, qui hominem malum dixisti sibi esse commissum, ut quod sibi est ipse supplicium, et divinum sit judicium, et ipsum liberum arbitrium ; nec sint inter se duo ista contraria, quod in pœna sua et ipse auctor est et ultor Deus [1]. » Dans cette réplique, deux propositions nous intéressent particulièrement. Elles émanent de l'adversaire ; mais il est évident que saint Augustin les prend à son compte. Ce sont les suivantes : 1° quod sibi est ipse (peccator) supplicium, et divinum est judicium, et ipsum liberum arbitrium ; 2° in pœna sua et ipse auctor est, et ultor Deus. La seconde ne fait que condenser la première. Toutes deux affirment que l'éternité des peines de l'Enfer est à la fois une punition divine et un fruit naturel du péché.

Le même enseignement se dégage d'un passage de la lettre à Deogratias qui a déjà fixé notre attention dans une autre circonstance : « in qua voluntate malefeceritis, in ipsa puniemini [2]. » Le saint Docteur se propose ici de combattre une interprétation toute matérielle d'un texte évangélique. Mais en même temps il montre Dieu établissant entre la faute et la peine un lien étroit. Le pécheur est

1. *Contra Julianum Pelagianum*, l. V, 36 (*P. L.*, XLIV, 806).
2. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).

puni dans sa volonté. Qu'est-ce à dire ? Saint Augustin s'explique par une comparaison : « Velut, si quisquam, ad turpem concupiscentiam oculis utens, excæcari juberetur, recte utique audiret : In quibus oculis peccasti, in eis supplicium meruisti [1]. » La volonté du pécheur est donc blessée, torturée, mise hors d'état d'exercer, comme il faut, sa fonction propre. Du reste, un peu plus loin, saint Augustin écrit : « Voluntas ipsa punitur, sive animi supplicio, sive corporis ; ut quæ delectatur in peccatis, ipsa plectatur in pœnis [2]. » Pour lui, par conséquent, il existe, dans l'être du pécheur, un point de concentration des peines tant corporelles que spirituelles ; et c'est la volonté, la volonté au sens large du mot, la faculté aimante, ce qu'on nomme le cœur.

Mais, s'écriera-t-on peut-être, est-ce que les punitions humaines ne pénètrent pas, elles aussi, jusque-là ? Peut-on concevoir une peine qui ne contrarie pas la volonté, qui ne froisse pas le cœur ?

Non, sans doute ; seulement, les punitions humaines ne produisent pas cet effet par elles-mêmes, mais indirectement et en quelque sorte par contre-coup. Il leur faut rencontrer une attache, si faible soit-elle, à l'un de ces biens extérieurs dont elles dépouillent celui qu'elles frappent. Cela n'arrive pas toujours. Alors, elles échouent. Leur effet n'est donc pas infaillible. Quand elles agissent, c'est du dehors, c'est à la surface de l'âme. Là, se présentent à elles autant de points vulnérables qu'il y a d'objets matériels, terrestres, finis, auxquels, légitimement ou indûment, l'homme s'affectionne. Qu'elles meurtrissent n'importe lequel ; et la souffrance qu'elles causent retentit jusqu'au centre. Pourtant, si on veut spécifier en quelle région de lui-même l'homme est alors puni, on ne songe pas à dire : dans le fond de son être ; mais on ajoute : dans sa fortune, ou dans son honneur, ou dans son corps. Et réellement il n'est jamais puni par ses semblables que dans une partie de lui-même. Ceux-ci ne peuvent lui ôter que des sources particulières de bonheur. Après cela, comme dit Notre Seigneur,

1. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).
2. *Epist.* CII, 27 (*P. L.*, XXXIII, 381).

ils n'ont plus rien à faire [1]. Bref, la totalité de son bonheur se trouve hors des prises d'un agent extérieur quelconque, de l'univers entier lui-même.

Oui ; mais elle n'est pas hors des prises du Créateur. Le châtiment divin, lui, atteint l'intime de l'être directement, immédiatement. Il agit donc d'une manière infaillible. « In qua voluntate male feceritis, in ipsa puniemini. » Ce qui souffre dans le pécheur, c'est cela même qui, en lui, a péché, et autant que cela a péché. Il revient au même de dire que la peine est intimement liée à la faute. Si on osait, on traduirait : de même que la volonté est le péché, elle est aussi le châtiment, comme si péché et châtiment s'identifiaient au sein de l'être coupable.

Ici, il y a lieu de prévoir une objection : Si le péché et le châtiment sont si étroitement unis, comment se fait-il que le pécheur ne souffre pas toujours, dès ici-bas, de son péché ? Passe encore qu'il jouisse des biens de cette vie, que tout lui réussisse, qu'il soit riche, puissant, considéré. Ces avantages extérieurs ne signifient pas grand chose ; et ne félicitons pas trop ceux qui les possèdent. Mais qu'il n'ait pas l'âme déchirée jusque dans ses profondeurs, qu'il goûte même une certaine paix, voilà qui n'aide guère à saisir l'étroite liaison de la peine et de la faute.

Nous sommes forcés d'en convenir, il est parfois très tranquille, non seulement dans ses biens extérieurs, mais encore au-dedans de lui-même Est-ce une raison de le regarder comme vraiment heureux ?

Non ; et si nous répondons ainsi, ce n'est pas uniquement à cause de la menace qui pèse sur son éternité. Sans doute, même ignorée, cette menace constitue déjà une effroyable infortune. Mais il y a un autre sens beaucoup plus vrai, beaucoup plus profond, où l'on peut dire que le châtiment éternel commence dès cette vie. Une comparaison assez simple permet de s'en rendre compte. Quand on parle de maladies, on s'exprime ordinairement comme si le jour où elles se déclarent était aussi celui où elles commencent. Il n'en est pas moins légitime de les faire remonter plus

1. *Luc.*, XII, 4.

haut. Certes, leur période d'incubation mérite de compter, alors qu'elles sont en train de miner sourdement l'organisme. On n'a pas le droit, sous prétexte qu'elles travaillent en silence, de soutenir qu'elles n'existent absolument pas. Eh bien ! il en est de même des ravages accomplis par le péché au-dedans de l'impie. Ils ne se laissent apercevoir dans toute leur étendue qu'après le dernier soupir. S'ensuit-il qu'ils ne se produisent qu'à ce moment-là ? Non, assurément. C'est pourtant ce qu'on a l'air de supposer, lorsqu'on s'obstine à ne pas voir, en même temps que le péché, un germe de souffrance se fixer au cœur de l'être qui vient de défaillir.

Cette idée que le châtiment éternel est en quelque sorte contemporain du péché se trouve dans la lettre à Deogratias en termes qui valent la peine d'être rapportés. Afin d'en pénétrer plus sûrement la véritable signification, indiquons d'abord comment ils arrivent sous la plume du saint Docteur.

Commentant cette parole du Sermon sur la montagne : « in quo judicio judicaveritis judicabimini », saint Augustin écrit : « Judicio quisque animi sui, seu bono seu malo, utitur vel ad benefaciendum vel ad peccandum. Unde non iniquum est ut in quo judicat in eo judicetur, hoc est, ut in ipso animi sui judicio pœnas luat, cum ea mala patitur quæ male judicantem animum consequuntur [1]. » Dans ces lignes, « judicium » désigne évidemment la faculté de choisir, de se résoudre. Il est question de maux que sa perversion engendre nécessairement pour le pécheur. Ils ne viennent donc pas de l'extérieur, mais ils éclosent au-dedans même de l'âme coupable, dès que le péché est en elle. Ils sont en intime connexion avec le péché. En tout cas, obéissant à un besoin de précision qu'il ne va d'ailleurs pas satisfaire complètement, saint Augustin les oppose à d'autres qui, eux, ne doident sévir que plus tard : « Alia namque sunt manifesta tormenta, quæ post futura præparantur, etiam ipsa ex eodem malæ voluntatis cardine adtracta [2]. »

Remarquons les caractères de ces derniers : 1° « Futura ».

1. *Epist.* CII, 25 (*P. L.*, XXXIII, 380).
2. *Epist.* CII, 26 (*P. L.*, XXXIII, 381).

Le saint Docteur ne marque pas de date. Est-ce à la mort, ou à la fin du monde ? En certains endroits, il paraît pencher pour la deuxième hypothèse [1] ; en d'autres, il tente de concilier l'une et l'autre par une sorte de dédoublement du feu vengeur : « Est quædam pœna futura, gehennæ ignis, ignis æternus. Futura enim pœna duas species habet. Aut inferorum est, ubi ardebat dives ille,... quando ait : Quoniam crucior in hac flamma. Et altera est illa in fine, de qua audituri sunt, qui ad sinistram ponendi sunt : Ite in ignem æternum... Illæ pœnæ manifestæ erunt eo tempore, quando exitum fuerit ex hac vita, aut finito sæculo perventum ad resurrectionem mortuorum [2]. »

2° « Manifesta ». Il n'est pas très facile de déterminer exactement ici le sens de cette épithète. Peut-être veut-elle dire, puisqu'elle s'applique à des tourments, que ces tourments — à la différence des maux dont saint Augustin parle auparavant — sont forcément sentis, ou bien, qu'ils affectent le corps. Quoi qu'il en soit, ne concluons pas trop vite qu'ils ne sont infligés que du dehors : « etiam ipsa ex eodem malæ voluntatis cardine adtracta. »

Saint Augustin ne s'en occupe pas plus longuement. Aussi bien n'en fait-il mention que pour obtenir par contraste plus de lumière sur les maux que l'âme qui ne juge pas comme elle le doit attire infailliblement sur elle-même. On pourrait donc dire de ceux-ci : « jam nunc et occulte sævientia » ce dernier adverbe signifiant et qu'ils ont pour siège l'intime de l'être et que d'ordinaire, sinon toujours, ils échappent à la conscience.

Ce ne sont pas tout à fait les termes dont saint Augustin se sert à leur sujet, quand il revient à eux, après sa courte digression sur les « tormenta futura atque manifesta » ; mais sa pensée est bien la même : « in ipso autem animo, ubi appetitus voluntatis humanorum omnium est mensura factorum, *continuo pœna sequitur culpam*, plerumque major non sentientis cæcitate graviore [3]. »

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XIII (*P. L.*, XLI, 727). — *En. in Ps.* LVII, 20 (*P. L.*, XXXVI, 689).
2. *Enarr. in Ps.* LVII, 17 (*P. L.*, XXXVI, 686).
3. *Epist.* CII, 26 (*P. L.*, XXXIII, 381).

Dans cette brève proposition : « continuo pœna sequitur culpam » nous avons le caractère inéluctable du châtiment du péché, avec toute la force et toute la clarté que nous pouvons souhaiter. « Continuo », c'est-à-dire, entre la faute et la punition, pas d'intervalle. La peine s'attache aussi étroitement à la faute que l'ombre, au corps. La faute ne se conçoit pas plus sans la peine, que la flamme sans la chaleur. Bref, la peine ne fait, pour ainsi dire, qu'un avec la faute. Quant au calme du pécheur, saint Augustin, loin de s'en inquiéter pour sa thèse, n'y voit que le signe d'une punition plus grave : « plerumque major non sentientis cæcitate graviore. »

Lorsqu'il explique aux fidèles le Psaume LVII, il a sur cette peine mystérieuse, accompagnement fatal du péché, des développements que nous ne pouvons pas ne pas signaler.

Ne croyez pas, leur dit-il, qu'il n'y ait de punition pour le péché que dans l'autre monde : « Est et hic quædam pœna occulta [1]. » Et en employant cette expression, continue-t-il, je ne songe pas aux différentes sortes de douleurs et de tribulations dont cette vie est pleine. Non ; les justes les connaissent aussi bien que les injustes. Qu'est-ce donc ? Le Psalmiste répond dans sa langue imagée : « sicut cera liquefacta auferentur [2]. » Le feu qui fait ainsi fondre les pécheurs — qui dissout leurs énergies — c'est la concupiscence. Et, à la lumière de cette comparaison tirée des saints Livres eux-mêmes, l'évêque d'Hippone montre très bien comment la concupiscence opère dans l'âme, en même temps que le péché, le châtiment du péché : « Ignis consumit vestem, libido adulterii non consumit animam ? ... Gestas in sinu prunas, perforatur tunica : gestas in cogitatione adulterium, et integra est anima [3] ? » Le châtiment immédiat et secret du péché consiste donc, selon lui, dans une détérioration foncière de l'âme, car n'est-ce pas là ce que signifient les brûlures causées à l'âme par la concupiscence ?

1. *Enarr. in Ps.* LVII, 17 (*P. L.*, XXXVI, 686).
2. *Ps.* LVII, 9.
3. *Enarr. in Ps.* LVII, 17 (*P. L.*, XXXVI, 687).

Il faut entendre de la même façon l'aveuglement du cœur dont saint Augustin, toujours guidé par le Psalmiste, parle tout de suite après. L'auteur sacré écrit encore, à propos des pécheurs : « supercecidit ignis et non viderunt solem [1] ». Le soleil en question, c'est le soleil de justice [2]. Les pécheurs ne le voient pas. De ce verset, saint Augustin rapproche le passage de l'Epitre aux Romains où saint Paul résume dans l'orgueil toutes les fautes des païens : « Qui, cum cognovissent Deum, non ut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum [3]. » L'aveuglement du cœur, tel est donc leur châtiment. L'évêque d'Hippone en indique la liaison avec la faute qui l'a provoqué : « Unde contigit (ista pœna) ? Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. » Dicentes se esse sapientes, voilà la faute. Saint Augustin poursuit : « Et ibi statim pœna secuta est : stulti facti sunt,... » Cela rappelle le « continuo pœna sequitur culpam » de la lettre à Deogratias. Mais ce qu'il faut surtout noter, c'est la manière dont saint Augustin fait ressortir dans l'aveuglement du cœur le caractère de punition — et de punition inévitable. Supposons, dit-il, qu'un voleur soit frappé de cécité en plein crime. Tout le monde verra là une vengeance divine. Eh bien ! ajoute-t-il, il perd l'œil du cœur, et personne ne regardera ce malheur comme un châtiment ? « Oculum cordis amisit, et ei pepercisse putatur Deus ! [4] » Le saint Docteur nous donne ici, du châtiment secret du péché, une définition d'une profondeur admirable.

Au même châtiment secret du péché, il rattache encore une troisième image qui lui est fournie, comme les deux premières, par le Psaume LVII : « Priusquam producat spinas vestras rhamnus, tanquam viventes tanquam in ira combibet eos [5]. » Ce qui absorbe ainsi les pécheurs, comme la terre absorbe l'eau, c'est toujours le feu de la concupis-

1. *Ps.* LVII, 9.
2. *Enarr. in Ps.* LVII, 19 (*P. L.*, XXXVI, 688).
3. *Rom.*, I, 21.
4. *Enarr. in Ps.* LVII, 18 (*P. L.*, XXXVI, 688).
5. *Ps.* LVII, 10.

cence. Il les enveloppe, il les pénètre au point de leur dissimuler complètement la triste réalité de leur état. Cette ignorance apparaît à saint Augustin comme une peine très grave : « Non parva pœna est, quod modo non vident solem, nec spinas pœnarum credunt ex hac mala vita sibi postea processuras [1]. » Rien n'est plus certain. Cependant le principal intérêt de ce passage réside, semble-t-il, dans une façon originale et très vivante de peindre le péché portant en lui-même un germe de souffrance. Encore que saint Augustin ne le dise pas expressément, ce germe est bien la vraie punition secrète du péché. Il s'épanouira au dernier jour : « Tunc spinæ illius rhamni, id est, dolores omnes et compunctiones tormentorum producentur [2]. »

Si le saint Docteur parle de la sorte, c'est qu'il n'aperçoit pas, entre la « pœna occulta » et la « pœna futura » du du péché, une continuité purement artificielle. A ce point de vue, sa comparaison du péché au nerprun mérite d'être remarquée. On sait que le nerprun commence par être une herbe tendre pour devenir ensuite un arbuste tout hérissé d'épines très dures. Tel est le péché, d'abord suave, puis douloureux. Mais faisons surtout attention à ceci : de même que les épines du nerprun naissent de sa substance, de même les tourments de l'autre vie sont engendrés par le péché. C'est le terme même qu'emploie saint Augustin : « Occultat (ignis concupiscentiarum malarum) eorum malam vitam prius quam pariat eadem vita manifestos in fine cruciatus [3]. » Il est difficile de traduire plus fortement l'intime relation d'une vie future malheureuse avec une vie présente coupable. Le péché enfante la punition ; le péché ne peut pas ne pas aboutir à la punition. Elle est donc en lui. Quelle erreur, par conséquent, de la chercher en dehors de lui, à l'exemple de ceux qui prennent occasion de l'éternité des peines de l'Enfer pour accuser Dieu d'injustice ou de cruauté ! Du point de vue où nous mène l'évêque d'Hippone, Dieu ne peut pas ne pas vouloir la punition du péché.

1. *Enarr. in Ps.* LVII, 20 (*P. L.*, XXXVI, 689).
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Puisque la faute sème dans l'âme une douleur dont la vivacité, cachée en ce monde, éclatera dans l'autre, le pécheur doit s'imputer à lui-même celle-ci, aussi bien que celle-là.

2. — Analyse de la liaison naturelle entre la peine et la faute.

Donc saint Augustin nous aide à concevoir que la peine ne se surajoute pas du dehors à la faute, mais qu'elle y est contenue, comme la plante dans la graine. L'homme ne peut pas accueillir la faute en son cœur, sans y introduire en même temps la peine : « In qua voluntate malefeceritis, in ipsa puniemini. » — « In ipso animo,... continuo pœna sequitur culpam. » Cette vue sur l'éternité des peines de l'Enfer montre que le pécheur concourt directement à son propre supplice ; elle détruit par là même l'un des obstacles que la raison humaine élève le plus volontiers contre ce dogme. Elle est donc précieuse. Mais, d'autre part, elle avive notre curiosité. Comment cela se fait-il ? demandons-nous. Est-il possible, par une analyse quelconque, d'apercevoir la peine au-dedans de la faute ?

Avec des idées inexactes sur la malice du péché, non évidemment. Or c'est malheureusement le cas de beaucoup de personnes, même croyantes. Pour elles, le péché est bien une offense de Dieu, une transgression de la loi de Dieu, mais dans le même sens, à peu près, qu'un crime, dans la vie sociale, est une offense du prince ou de la société, une transgression de la loi du prince ou de la société. Et encore leur faut-il une singulière bonne volonté pour ne pas trouver, au fond de leurs cœurs, ceci plus grave que cela. Par conséquent, passe que Dieu punisse ; mais non, qu'il punisse éternellement. Punir éternellement ! Prêtons-en un instant les moyens à un monarque humain : s'il venait à en user, comme il paraîtrait méchant, injuste même ! Il ne peut qu'en être de même, à raison au moins égale, du monarque divin. C'est bien cela : entre l'un et l'autre, les personnes dont nous parlons n'imaginent pas de différence essentielle.

A l'un et à l'autre, elles reconnaissent des droits sur l'activité humaine. De même étendue ? Oh ! non pas. Seulement, l'inégalité ne va pas jusqu'à débarrasser ceux de Dieu, de toute limite, absolument; ou, si elles affirment le contraire, ce n'est qu'une déclaration verbale dont le sens demeure caché à leurs yeux. Vraiment ! il ne sert pas de grand'chose de proclamer Dieu, Souverain Maître du ciel et de la terre, quand on oublie que lui seul est la fin dernière des êtres raisonnables, c'est-à-dire, que lui seul est capable de rassasier pleinement — et donc éternellement — leurs puissances et leurs aspirations. Voilà précisément la méprise que commettent, non seulement les incrédules, mais même un trop grand nombre de fidèles, peu éclairés sur leurs rapports avec Dieu. Dieu reste, pour leurs cœurs, un étranger. Le bonheur ! ils l'attendent peut-être de Dieu ; en tout cas, ils le distinguent de Dieu. Ils comptent en jouir, à part eux-mêmes, en dehors de Dieu, un peu, comme l'ouvrier jouit de son salaire, à part lui-même, en dehors du maître qui le lui a donné. Dieu, bonheur de l'homme ; Dieu, nous unissant à lui, entrant en nous, et nous remplissant de lui-même : la possibilité d'un tel ordre de choses ne leur est jamais venue à l'esprit. Ou, s'ils en ont entendu parler, ils ont pu y voir un mode particulier de bonheur entre beaucoup d'autres, et même, si l'on veut, au-dessus de tous les autres. Ils n'ont sûrement pas compris que c'était le seul, ou du moins le seul éternel, et par conséquent le seul véritable, celui qu'il fallait obtenir à tout prix, pour ne pas se trouver un jour privé de toute espèce de bonheur.

Oui, le péché est une désobéissance à Dieu ; mais comme on est loin, en l'appelant ainsi, d'en rendre toute la malice ! Saint Augustin a des expressions d'un sens incomparablement plus profond : « Est peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est, a præstantiore Conditore aversio, et ad condita inferiora conversio [1]. » Cette définition rentre dans un point de vue familier au saint Docteur. Il aime, en effet, à montrer l'homme placé entre Dieu et les créa-

1. *De Diversis Quæstionibus ad Simplicianum*, l. I, q. 2, 18 (*P. L.*, XL, 122).

tures, celles-ci étant faites pour que l'homme en use sagement, et l'homme ayant lui-même pour destinée de jouir de Dieu [1]. Le pécheur renverse cet ordre. Il met les créatures à la place du Créateur. C'est d'elles qu'il veut jouir. Et il le veut d'une façon absolue, par dessus tout, et donc aussi — bien qu'il ne s'en fasse pas toujours à lui-même l'aveu explicite — et donc aussi, éternellement. Ce dernier trait, on s'en souvient, est noté dans la lettre à Deogratias : æternam voluit habere peccati perfructionem. Oui, très réellement, les créatures deviennent sa fin suprême ; il n'y a rien au-delà, pour lui ; c'est à cette source, et rien qu'à cette source, qu'il demande la perfection du bonheur. Aussi sont-elles de sa part l'objet d'un culte passionné ; il s'y attache sans mesure, les attire en lui-même, se livre tout entier à elles, et n'a qu'une seule aspiration ; se fondre avec elles dans une union qui ne connaisse jamais de terme. Saint Augustin avait, très jeune encore, éprouvé les atteintes de cette frénésie : « Hoc enim peccabam quod non in ipso (Deo), sed in creaturis ejus, me atque cæteris, voluptates, sublimitates, veritates quærebam [2]. » Dans un autre ouvrage, il recourt, pour la dépeindre, aux images les plus fortes : « Cum eisdem rebus (creaturis) alius male, alius bene utatur ; et is quidem qui male amore his inhæreat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum : ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi ; non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt ; et ideo non eis amore agglutinetur, neque velut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum resecari cœperint, eum cruciatu ac tabe fœdent ; sed eis totus superferatur... cum ergo hæc ita sint, num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas... ? [3] »

1. *De Doctrina christiana*, l. I, 3, 4, 5 (*P.L.*, XXXIV, 20, 21). — *Sermones*. XXI, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 143). — *En.* II, *in Ps.* XXXII. *Serm.*, II, 15, 16, (*P. L.*, XXXVI, 293, 294). — *En. in Ps.* CXLIII, 6 (*P. L.*, XXXVII, 1860). — *Enarr. in Ps.* CXLV, 5 (*P. L.*, XXXVII, 1887).

2. *Confess.*, l. I, 31 (*P. L.*, XXXII, 676).

3. *De Libero Arbitrio*, I, 33 (*P. L.*, XXXII, 1239).

Langage singulièrement expressif, et qui jette une grande lumière sur la portée véritable du péché ! Oui, par un tel acte, l'homme engage sa propre personne beaucoup plus à fond qu'on ne s'imagine d'ordinaire. Il la donne tout entière, peut-on dire, tout entière et pour l'éternité. Du reste, il ne sait pas la donner autrement. Mais à qui ou à quoi la donne-t-il ici ? A des êtres au-dessous de lui, qui peuvent bien tromper un instant sa soif de bonheur mais non l'apaiser d'une manière durable. Il est donc en train de courir à une totale et cruelle déception. Saint Augustin complète ainsi son aveu de tout à l'heure : « atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores. » Certes, le saint Docteur était spécialement qualifié pour décrire l'aboutissement fatal des illusions du pécheur sur la valeur des créatures. Quatre ans après sa conversion, il le faisait en ces termes dans le « de vera Religione » : « Si diligatur (aliqua creatura corporalis) ab anima quæ negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa ; sed quoniam peccatum malum est quo ita diligitur, fit pœnalis dilectori suo, et eum implicat ærumnis, et pascit fallacibus voluptatibus : quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus. Quia, cum ordinem suum peragit pulchra mobilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat,...[1] » Et dans un autre endroit du même ouvrage : « ... Vita, quæ fructu corporis delectata negligit Deum, inclinatur ad nihilum,... ; et, quamdiu ita est, regnum Dei non possidebit, et eripitur ei quod amat. Id enim amat quod et minus est quam vita, quia corpus est ; et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deseruit Deum... Trahitur ergo ad pœnas, quia diligendo inferiora, in egestate voluptatum suarum et in doloribus apud inferos ordinatur [2]. » Telle est très souvent, ici-bas, l'expérience du pécheur. Ce qui est sûr, c'est qu'après la fuite définitive, au moment de la mort, des vaines apparences qu'il eût voulu étreindre éternellement, il ne lui reste

1. *De Verâ Religione*, 44 (*P. L.*, XXXIV, 141).
2. *De Verâ Religione*, 22, 23 (*P. L.*, XXXIV, 132).

rien, absolument rien. Alors il aperçoit le vide où il s'est lui-même enseveli ; et il en ressent toute l'horreur. Il a égaré son amour, et par conséquent sa vie, son être ; il s'est perdu lui-même. Force lui est de reconnaître que sa faute est devenue sa punition.

Considérons maintenant le péché, non plus du côté des créatures dont il est une sorte d'adoration, mais du côté du Créateur qu'il méconnaît et outrage. Nous verrons mieux encore comment la peine en est le prolongement.

Saint Augustin a différentes manières de caractériser la conduite du pécheur à l'égard de Dieu. Nous avons déjà été à même d'en remarquer quelques-unes : « Negligit Deum » ; « deseruit Deum » ; « est peccatum, hominis a Conditore aversio. » Le pécheur laisse Dieu de côté, le pécheur abandonne Dieu, le pécheur tourne le dos à Dieu. Qu'est-ce à dire, sinon que le pécheur refuse de jouir de Dieu ? « ... fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit » [1]. Il y a là un mépris évident de Dieu, dont il importe de mesurer l'étendue.

Disons-le hardiment : si l'homme pouvait, en dehors de Dieu, goûter le bonheur — le bonheur éternel, bien entendu, il n'en existe pas d'autre pour lui — on serait très embarrassé pour lui prouver qu'il doit ne le chercher qu'en Dieu. Ce n'est pas dans saint Augustin qu'on trouve pareille supposition. Ecoutons-le, enseignant aux fidèles le moyen de devenir heureux.: « Hoc solo beati eritis : re meliore quam vos estis, meliores eritis. Deus est, inquam, melior te, qui fecit te. Beata gens, cujus est Dominus Deus eorum. Hoc ama, hoc posside, hoc cum vis habebis, hoc gratis habebis [2]. » Même idée, dans la *Cité de Dieu* : « Sicut non est a carne, sed super carnem quod carnem facit vivere, sic non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere, nec solum hominem, sed quamlibet Potestatem Virtutemque cælestem. Quocirca, ut vita carnis anima est, sic beata vita hominis Deus est,... [3] » Le saint

1. *De Libero Arbitrio*, III, 2 (*P. L.*, XXXII, 1271).
2. *En.*, II, *in Ps.* XXXII. *Sermo.*, II, 16 (*P. L.*, XXXVI, 294).
3. *De Civitate Dei*, l. XIX, XXV, XXVI (*P. L.*, XLI, 656).

Docteur arrive encore à la même conclusion, en comparant le sort des bons et des mauvais anges : « Beatitudinis illorum causa est, adhærere Deo. Quocirca istorum miseriæ causa ex contrario est intelligenda, quod est, non adhærere Deo. Quamobrem, si cum quæritur quare illi beati sint recte respondetur, quia adhærent Deo ; et cum quæritur cur isti sint miseri, recte respondetur quia non adhærent Deo : non est creaturæ rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus [1]. » La lettre à Macédonius est presque tout entière consacrée à défendre cette vérité contre les philosophes païens : « Apud eos vera pietas, id est verax veri Dei cultus, unde omnia recte vivendi duci oportet officia, non invenitur : non ob aliud, quantum intelligo, nisi quia beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt, potiusque patrandam quam impetrandam putaverunt ; cum ejus dator non sit nisi Deus. Neque enim facit beatum hominem, nisi qui fecit hominem [2]. » Grave obstacle à l'entrée du Christ dans l'âme, que la prétention de se créer soi-même son bonheur : « Cujus et illi gratiam mererentur, nisi elati inflatique superbia, inaniter conarentur istam vitam beatam ipsi sibi facere, quod solus Deus veraciter cultoribus suis, post hanc vitam se largiturum esse promisit [3]. » D'où la leçon suivante : « Abjiciamus itaque, obsecro te, falsorum philosophorum vanitates et insanias mendaces : quia nec virtus nobis erit, nisi adsit ipse quo juvemur ; nec beatitudo, nisi adsit ipse quo fruamur, et totum mutabile atque corruptibile nostrum, quod per seipsum imbecillum et quædam materies miseriarum est, dono immortalitatis atque incorruptionis absorbeat [4]. »

Voilà donc un point acquis : Dieu et le Bonheur, c'est la même chose. Mais alors est-il possible de renoncer à Dieu, comme le fait le pécheur, sans renoncer également par là même au Bonheur ? On devine aisément la réponse ; et en même temps on constate qu'il suffit d'envisager le péché comme un abandon de Dieu pour y découvrir un aspect qui

1. *De Civitate Dei*, l. XII, 1, 2 (*P. L.* XLI, 349).
2. *Epist.* CLV, 2 (*P. L.*, XXXIII, 667).
3. *Epist.* CLV, 4 (*P. L.*, XXXIII, 668).
4. *Epist.* CLV, 6 (*P. L.*, XXXIII, 669).

mérite bien l'appellation de châtiment. Saint Augustin en est lui-même une preuve dans une circonstance assez remarquable. Au début des Soliloques, son âme s'épanche en une ardente prière : « Te invoco,... Deus, a quo averti cadere;... Deus, a quo exire, emori,... Deus, quem relinquere hoc est quod perire [1]. » Quelle effrayante clarté jaillit de ce heurt de verbes sur l'intime connexion de la faute et de la peine ! et qu'il est difficile de mieux montrer dans celle-ci la nécessaire conséquence de celle-là !

Il y a cependant une occasion où le saint Docteur trouve, pour flétrir le péché, des termes encore plus énergiques et surtout plus capables d'en manifester la liaison avec le châtiment. C'est au vingt et unième livre de la *Cité de Dieu*. Il s'est appliqué à réfuter les objections de la libre pensée contre l'éternité des peines de l'Enfer. Nous nous rappelons qu'à un certain moment, quittant la lutte directe comme si elle l'eût fatigué, il lance aux incrédules un reproche plus gênant que beaucoup d'excellents raisonnements. Si l'éternité des peines de l'Enfer, leur dit-il en substance, vous paraît injuste, c'est que vous n'avez pas l'âme assez pure et assez haute pour sentir toute la malice du péché. Il tache ensuite de faire ressortir celle-ci en quelques mots. Ainsi que nous l'avons déjà noté, il ne vise explicitement que le péché d'Adam. Mais peu importe pour l'instant, puisque cela ne l'empêche pas d'atteindre tous les autres.

Ses paroles demandent une attention spéciale : « Quanto enim magis homo fruebatur Deo,... » Adam est donc bien ici, pour saint Augustin, tel qu'il lui est si souvent apparu à travers les saintes Ecritures, c'est-à-dire, un être orné par son Créateur des dons les plus précieux [2]. Précisément, leur magnificence aggrave la faute qui les a fait perdre : « Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum,... [3] » Nous retrouvons le point de vue de

1. *Soliloquia*, I, 3 (*P. L.*, XXXII, 869).

2. *De Genesi contra Manichæos*, II, 8, 32 (*P. L.*, XXXIV, 200, 213). — *De Genesi ad litteram*, VI, 37-39 (*P. L.*, XXXIV, 354, 355). — *De Civitate Dei*, l. XIV, XI, 1 ; XXVI (*P. L.*, XLI, 418, 434) — *Opus imperfectum contra Julianum*, IV, 14, 16, 27, (*P. L.*, XLV, 1530, 1536, 1569 et sq.).

3. *De Civitate Dei*, l. XXI, XII.

tout à l'heure, mais saint Augustin ne s'y arrête pas, il court à un autre, plus original et plus impressionnant encore, puisque le péché se présente alors comme la destruction, au sein même de l'être du coupable, d'un bien déposé là pour l'éternité : « ... et factus est malo dignus æterno, qui *hoc in se peremit bonum, quod esse posset æternum.* » Jamais peut-être il ne fut émis de définition du péché, non seulement plus saisissante — le relief de celle-ci est admirable — mais encore plus juste, plus profonde, et en même temps plus fatale aux préventions de la raison contre l'éternité des peines de l'Enfer. Nulle autre ne révèle davantage, entre la faute et la peine, un lien de nécessité — on serait même tenté de dire — un lien d'identité. La destruction sacrilège dont elle parle ne contient-elle pas en elle-même, forcément, sa propre punition, empreinte de ce caractère définitif, et donc aussi, en un certain sens, éternel, qui marque toute radicale destruction ? Et dès lors, n'est-elle donc pas à la fois la faute et le châtiment ? On peut bien le dire : dans ces conditions, c'est le pécheur qui prononce lui-même la sentence qu'il doit subir. Il ressemble à l'individu qui se crève les yeux, dans un accès de folie, attirant inéluctablement sur lui-même, par cette minute de fureur, la peine d'une cécité qui dure autant que sa vie, et qui durerait éternellement, s'il n'était pas assujetti à la loi de la mort.

Mais quel bien, susceptible d'être éternel, le pécheur détruit-il de la sorte au-dedans de lui ?

Le même, a-t-on tout lieu de penser, le même que désigne un peu auparavant l'expression « magis frui Deo », à savoir, une particulière intimité avec Dieu, une possession plus étroite de Dieu. Par conséquent, lorsque saint Augustin écrit : « hoc in se peremit bonum », évoquant ainsi l'image d'une mutilation irréparable, pratiquée sur soi-même, il voudrait donc dire que l'homme a été comme muni d'un organe pour saisir Dieu avec une spéciale perfection, et que par le péché, il se l'enlève à lui-même, irrémédiablement. La relation de la peine à la faute ne saurait être décrite d'une façon plus lumineuse et plus énergique. Certes, elle éclate

aussi avec force dans le « Deum dereliquit ». Toutefois, ce qui alors frappe peut-être davantage, c'est l'indignité de la conduite du pécheur vis-à-vis de Dieu, et non, comme ici, la folie de sa manière d'agir envers lui-même. Or il est incontestable que, sous ce deuxième angle, le péché apparaît beaucoup plus proche de la punition que sous le premier.

C'est ainsi que, sans avoir jamais formellement cherché à déterminer par quel lien l'éternité des peines de l'Enfer se rattache au péché, saint Augustin nous suggère sur cette question un certain nombre de réflexions utiles pour l'intelligence du dogme catholique. Nous disons : nous suggère, car nous ne prétendons pas qu'il se les soit faites à lui-même toutes distinctement. Mais n'est-ce pas le propre du génie d'être le foyer d'une lumière qui porte beaucoup plus loin qu'il ne s'en doute ?

On pourrait, semble-t-il, les résumer dans les deux formules suivantes : par le péché, l'homme se précipite vers les créatures comme vers son Bien suprême ; par le péché, l'homme fuit le Créateur comme un obstacle à la plénitude de son bonheur. Ou encore : par le péché, l'homme se tourne vers les créatures tout entier et pour toujours ; par le péché, l'homme se détourne du Créateur tout entier et pour toujours. Dans ces conditions, peut-on être surpris qu'il manque son Bonheur éternel ? Il serait moins absurde de supposer qu'il continue de voir, après s'être arraché les yeux. Non ; quelqu'un qui refuse Dieu ne peut pas avoir Dieu. Son sort sera donc un éternel tourment, puisque, contrairement à une illusion trop commune, il n'existe, en dehors de Dieu, aucune parcelle de bonheur, capable de durer toujours. Par conséquent, il devra se dire : Si je suis loin de Dieu pour l'éternité, c'est que j'ai voulu être loin de Dieu pour l'éternité. En d'autres termes, je suis éternellement malheureux, parce que j'ai voulu être éternellement malheureux. Si la loi de justice est : « cuique suum », il faut en admirer, dans l'éternité des peines de l'Enfer, l'application la plus parfaite.

§ 3. *Union des deux points de vue précédents.*

Dieu, punissant dans l'autre vie les crimes de celle-ci, n'est donc pas ce que tant de gens se figurent : un tout-puissant despote qui réside loin de nous dans une sorte d'Olympe d'où il prononce, contre les violateurs de ses commandements, des peines auxquelles son caprice assigne ou n'assigne pas de limite. Non ; Dieu est un juge infiniment équitable. Seulement, pour obtenir quelque notion des jugements divins, il ne suffit pas de dépouiller de leurs imperfections les jugements des tribunaux humains. La justice divine ne se rencontre pas sur le prolongement à l'infini de la justice humaine. Elle est d'un tout autre ordre. Quand bien même la justice humaine fonctionnerait sans le moindre défaut, il lui resterait toutours cette note essentielle d'être un système de répression motivé par les exigences de la défense sociale et organisé en conséquence. D'une part, elle est nécessaire au corps social actuel qui mourrait sans elle ; de l'autre, elle en atteste l'infirmité native. Tout comme la respiration est, pour le corps humain, une indispensable condition de vie, et un signe permanent de dépendance à l'égard du milieu, et donc de faiblesse foncière.

Il est certain que personne ne s'avisera d'établir, entre la justice de Dieu et la justice de la société, un rapprochement d'après lequel la première protégerait Dieu, de même que la seconde protège la société. En revanche, on parle souvent de la justice de Dieu, comme si elle avait pour rôle principal de compléter l'œuvre de la justice humaine. L'Enfer ne serait créé que pour les malfaiteurs de haut vol, à qui la société n'a pas su faire payer leur dette.

Quelle illusion ! Ah ! sans doute, devant le spectacle des défaites quotidiennes de la justice humaine, on peut invoquer une autre justice, toute puissante celle-là, qui est la

justice divine. Mais il ne faut pas solidariser Dieu et la société au point de se croire quitte envers Dieu, lorsqu'on a rempli intégralement ses devoirs envers la société. Certes, Dieu impose à l'homme des devoirs sociaux dont l'oubli peut compromettre sa destinée éternelle. Mais l'homme a avec Dieu d'autres rapports. Et c'est faute de s'en souvenir qu'on a tant de mal à accepter l'éternité des peines de l'Enfer.

Revenons donc à la réalité, telle que nous la présente saint Augustin.

Dieu, c'est l'Etre qui nous aime et nous demande de l'aimer. Mystère qui arrachait à l'évêque d'Hippone un cri de stupeur : « Quid mihi es ? miserere ut loquar. Quid tibi sum ipse, ut amari te jubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi, mineris ingentes miserias ? Parvane ipsa est, si non amem te ? Hei mihi. Dic mihi, per miserationes tuas, Domine Deus meus, quid sis mihi ? [1] » Eh bien ! autant l'éternité des peines de l'Enfer semble dure à la raison, dans la conception d'un Dieu qui ne serait Suprême Justicier qu'au sens humain, qu'au sens social du mot, autant elle la satisfait — oui, c'est le terme exact — autant elle la satisfait dans la conception d'un Dieu, en qui la justice s'identifie à l'amour.

Est-ce la peine, pour s'en rendre compte, d'évoquer le tableau des fureurs de l'amour méconnu ? D'illustres prédicateurs l'ont fait avec une incomparable maîtrise, encore qu'ils aient peut-être humanisé Dieu à l'excès. Il suffit, semble-t-il, de se rappeler que l'intime fusion de deux volontés requiert absolument leur consentement à toutes deux. Les deux volontés en présence ici ne sont autres que Dieu et l'homme, le premier faisant au second une offre que celui-ci a le terrible pouvoir d'accepter ou de refuser. Accepte-t-il ? Il est sauvé. Refuse-t-il ? Il est damné. Pourquoi ? Faut-il voir là l'effet d'une fantaisie divine ? Quel blasphème qu'un tel langage ! Non, c'est tout simplement parce que Dieu est l'unique Bonheur de l'homme. Les autres biens s'évanouissent au bord de la tombe. Que

1. *Conf.*, l. I, 5 (*P. L.*, XXXII, 663).

reste-t-il donc à l'homme ? S'il a voulu avoir Dieu, il lui reste Dieu, c'est-à-dire, le Bonheur éternel. Et s'il n'a pas voulu avoir Dieu? Alors, il ne lui reste rien; et c'est le malheur éternel, car un milieu quelconque entre ces deux alternatives n'est qu'une imagination vaine, avec laquelle il plaît trop souvent à l'homme d'endormir les inquiétudes de sa conscience.

Nous arrivons ainsi à entrevoir l'accord de deux mystères dont les aspects extérieurs contrastent aussi fortement que possible : l'éternité des peines de l'Enfer et l'amour de Dieu pour l'homme. Mais en même temps n'avons-nous pas enlevé les châtiments de la vie future à la Justice divine pour les rattacher à l'Amour divin ?

Nullement. Nous avons proclamé, au contraire, combien il est juste que l'homme qui n'a pas voulu avoir Dieu, lorsque Dieu s'offrait à lui, soit à jamais privé de Dieu. Ce n'est pas parce que la justice divine agit d'une manière immédiate, infaillible, et en même temps infiniment paisible, que nous voudrions lui contester un nom que nous accordons sans difficulté à une organisation humaine, en dépit de ses tâtonnements et de ses erreurs. Il existe un péril plus grave : celui de méconnaître ce qu'est Dieu pour l'âme. Tant de fidèles mettent Dieu à l'extérieur de l'âme ! Oh ! évidemment, ils professent que son regard plonge jusqu'aux derniers replis de leurs consciences. Mais ils s'en tiennent là ; et c'est ce qui leur donne le change. Au fond, ils distinguent trois objets : l'âme, une loi qui se présente à l'âme comme rigoureusement obligatoire, mais à laquelle l'âme peut désobéir ; et enfin Dieu qui exige, contrôle et sanctionne l'obéissance de l'âme à la loi. Ils ne voient donc Dieu que sous les traits d'un juge terrestre. Et dès lors, ils ont beau lui livrer les plus intimes secrets de la conscience humaine, ils ne peuvent attribuer à ses rapports avec l'âme qu'un caractère plus ou moins artificiel, qu'une allure fugitive. Un jour, Dieu survient, règle le sort de sa créature, si équitablement, il est vrai, qu'elle n'a rien à dire, puis il s'en retourne, laissant dans l'épouvante les témoins de cette rapide audience. La sentence est méritée, doivent-ils penser ;

mais ne peut-elle être adoucie ? Un souverain a droit de grâce — Dieu est un souverain, en effet ; mais peut-être n'est-il pas que cela.

D'une façon générale, ce n'est pas l'ordre social — ou, selon une expression à la mode, la catégorie du social — qui fournit les images les plus parfaites de Dieu. Il est excellent de lui en demander, et les Livres saints ne manquent pas de le faire. Ils s'adressent aussi ailleurs ; en cela encore, imitons-les. Du reste, saint Augustin nous précède dans cette voie. Ses admirables *Confessions* nous montrent Dieu poursuivant de son amour un cœur d'abord rebelle, et après une lutte terrible, le subjuguant, pénétrant en lui, se répandant en lui et l'inondant de sa lumière et de sa joie. Il n'y a plus guère ici de juge ni de souverain, du moins dans l'acception habituelle — nous allions dire, vulgaire — de ces deux vocables. Par contre, le visage divin s'y révèle à nous avec une grâce et une séduction infinies : « O æterna veritas, et vera caritas, et cara æternitas ! Tu es Deus meus. Tibi suspiro die ac nocte [1]. » — « O amor, qui semper ardes, et nunquam exstingueris, caritas Deus meus, accende me [2]. » — « Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quærebam ; et in ista formosa quæ fecisti deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram... Cum adhæsero tibi ex omni me, nunquam erit mihi dolor et labor ; et viva erit vita mea, tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum [3]. »

Quels sublimes accents ! Et quant aux idées qui en soutiennent le lyrisme, quelle magnificence, quelle splendeur ! Dieu, suprêmes délices de l'âme ! Dieu seul pouvant apaiser la soif de bonheur qui consume l'âme ! Et le voulant. Et même le voulant avec une telle énergie qu'on croirait qu'il a besoin de l'âme ! Quelle merveille ! Et comme on comprend l'exclamation de saint Augustin : « Quid tibi sum ipse, ut

1. *Conf.*, l. VII, 16 (*P. L.*, XXXII, 742).
2. *Conf.*, l. X, 40 (*P. L.*, XXXII, 796).
3. *Conf.*, l. X, 38, 39 (*P. L.*, XXXII, 795).

amari te jubeas a me, et nisi faciam, irascaris mihi, et mineris ingentes miserias ? »

Oui, Dieu veut être, à lui tout seul, le bonheur de l'homme. La preuve, c'est qu'il l'a organisé de manière à ne trouver de repos pour son âme qu'en son Créateur : « Deus virtutem, converte nos ; et ostende faciem tuam et salvi erimus. Nam quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi præterquam in te : tametsi figitur in pulcris extra te et extra se [1]. » — « Væ animæ audaci quæ speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram ! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia. Et tu solus requies [2]. » Et enfin, la parole si célèbre : « Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te [3]. » Que l'homme ne se plaigne pas d'une destinée qui proclame si haut l'excellence de sa nature : « In ipsa misera inquietudine defluentium spirituum et indicantium tenebras suas nudatas veste luminis tui, satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi [4]. »

L'homme n'a donc le choix qu'entre l'amour divin et une souffrance éternelle : « Æterna requies ei non datur, nisi in dilectione Dei, qui solus æternus est [5]. » Cette absolue dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu, sous le rapport de son bonheur, offre un caractère qu'il importe de souligner. Elle est une disposition divine, une loi divine dont l'auteur des *Confessions* découvrait peut-être la meilleure formule, quand il criait à Dieu : « fecisti nos ad te ». Plaçons-nous un instant dans cette perspective, pour voir comment se décide notre sort éternel.

Allons-nous à Dieu ? Ce bonheur éternel après lequel, tous tant que nous sommes, et quoi que parfois nous en ayons, nous ne cessons de soupirer, le cherchons-nous en Dieu ? Si oui, nous sommes sûrs de le trouver, puisque nous

1. *Conf.*, l. IV, 15 (*P. L.*, XXXII, 699).
2. *Conf.*, l. VI, 26 (*P. L.*, XXXII, 732).
3. *Conf.*, l. I, 1 (*P. L.*, XXXII, 661).
4. *Conf.*, l. XIII, 9 (*P. L.*, XXXII, 848).
5. *Sermones*, XXXIII, 3 (*P. L.*, XXXVIII, 208).

le cherchons là où il est ; mais remarquons surtout ceci, c'est qu'alors nous obéissons à une loi posée par Dieu, et que cette loi se vérifie en nous à notre profit. On peut dire qu'elle triomphe en nous et avec nous. Dans le cas contraire, nous nous révoltons contre elle. Est-ce que cela l'empêche de se vérifier en nous ? Oui, s'il est possible de rencontrer le bonheur éternel en dehors de Dieu, c'est-à-dire, là où il n'est pas. Une telle supposition étant manifestement absurde, concluons donc que, cette fois encore, la loi divine triomphe en nous, mais contre nous. En somme, elle triomphe toujours ; et ce qui fait son triomphe et donc aussi sa gloire, c'est, selon notre attitude à son égard, ou notre éternité heureuse, ou notre éternité malheureuse.

De ce point de vue, l'éternité des peines de l'Enfer apparaît comme l'accomplissement dans le pécheur, malgré le pécheur, de la loi à laquelle il résiste. Elle est en quelque sorte, la loi divine elle-même, sous l'aspect qui convient au pécheur.

On saisit mieux, dès lors, la justice des châtiments éternels, leur conformité à l'ordre. Si l'homme se passe de Dieu impunément, Dieu n'est pas le Bien suprême, le Bien tel qu'on ne puisse en concevoir de plus grand. « Hinc... commendatur quale bonum sit Deus, quando nulli ab eo recedenti bene sit [1]. » D'où cette conclusion, un peu étonnante au premier abord, et néanmoins profondément vraie : c'est la perfection divine elle-même qui réclame le malheur éternel des impies. Elle cesse d'être, s'ils atteignent le bonheur éternel de leurs rêves. Il n'y a qu'une place où elle les souffre. Cette place, où l'on peut dire qu'elle les relègue, cette place qui est leur vraie, leur juste place, c'est l'abîme de douleurs qu'on appelle l'Enfer. « Ordinantur in pœnis », comme dit souvent saint Augustin.

Le saint Docteur expose cet ensemble d'idées en des passages absolument remarquables : « Tale bonum est Deus, ut nemini eum deserenti bene sit : et in rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit, nisi Deus. Peccantes igitur in suppli-

1. *De Genesi ad litteram*, l. XI, 7 (*P. L.*, XXXIV, 432).

ciis ordinantur : quæ ordinatio, quia eorum naturæ non competit, ideo pœna est; sed quia culpæ competit, ideo justitia est [1]. » — « ... Hoc accepit (homo) ut possit summi boni adhærere naturæ. Quod si noluerit, bono se privat, et hoc ei malum est, unde per justitiam Dei etiam cruciatus consequitur. Quid enim tam iniquum, quam ut bene sit desertori boni ? Neque ullo modo fieri potest, ut ita sit [2]... » En demandant le bonheur éternel aux créatures, le pécheur essaie de se soustraire à l'ordre divin, ou, ce qui revient au même, de détruire l'ordre divin. Vaine tentative ! l'ordre divin subsiste, immuable ; aussi le pécheur est-il à jamais malheureux : « Noli putare, quia turbas consilium Dei, si perversus esse volueris. Qui creare te noverat, ordinare te non novit ? Bonum est tibi, ut illuc coneris, ut bono loco ponaris. Quid dictum est de Juda ab Apostolo ? Abiit in locum suum. Operante utique divina providentia, quia per malam voluntatem malus esse voluit, non autem Deus malum ordinando fecit. Sed quia ipse malus peccator esse voluit, fecit quod voluit, sed passus est quod noluit. In eo quod fecit quod voluit, peccatum ejus deprehenditur ; in eo quod passus est quod noluit, ordo Dei laudatur [3]. » Les lignes suivantes expriment mieux encore, s'il est possible, la force invincible de cet ordre divin auquel le malheur des impies rend témoignage : « Nec efficit anima perverse utens creaturis, ut ordinationem effugiat Creatoris, quoniam si illa male utitur bonis, ille bene utitur etiam malis : ac per hoc illa perverse bonis utendo fit mala, ille ordinate etiam malis utendo permanet bonus. Qui enim injuste se ordinat in peccatis, juste ordinatur in pœnis [4]. »

L'éternité des peines de l'Enfer fait donc partie d'un ordre dont Dieu est l'auteur, et qui, évidemment, ne se ramène ni à l'ordre physique, ni à l'ordre social terrestre. Cet ordre, essentiellement intime et mystérieux, est celui des rapports entre Dieu et l'âme. Le pécheur n'en tient aucun compte ; et c'est là une injustice contre laquelle nous avons

1. *De Natura Boni*, VII (*P. L.*, XLII, 554).
2. *De Genesi ad litteram*, l. VIII, 31 (*P. L.*, XXXIV, 384).
3. *Sermones*, CXXV, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 693).
4. *Epist.* CXL, 4 (*P. L.*, XXXIII, 539).

entendu saint Augustin protester avec énergie. Elle retombe tout entière, fort justement, sur celui qui la commet. De même que la lumière du jour, qui est si douce aux yeux demeurés sains, se change pour eux, quand ils sont malades, en une souffrance qu'ils ne peuvent raisonnablement imputer qu'à leur propre infirmité, de même Dieu, joie des cœurs purs, devient, sans cesser d'être ce qu'il est en lui-même, le tourment des impies [1]. Et il est clair que c'est la seule faute de ceux-ci. Ils ont rejeté Dieu ; donc ils sont privés de Dieu ; mais ils n'ont pas, pour autant, arraché d'eux-mêmes l'aspiration au bonheur qui est le fond de leur être, et que leur Créateur est seul capable de combler.

C'est ainsi que l'ordre des rapports entre Dieu et l'âme transforme le péché en châtiment, — et en un châtiment qui commence dès ici-bas, encore que, le plus souvent, le coupable ne le sente pas : « Nondum sentit pœnam, sed habet [2]. » — « Venient (novissima) quando discernentur (pii ab impiis) ut nulli,... bono sit male, nulli malo sit bene. Quare ergo modo non sic ? Forte et modo sic : sed quod nunc est in occulto, post erit in manifesto [3]. » Louons donc, avec l'évêque d'Hippone, la justice divine si puissante et si sainte qu'elle ne prend pas ailleurs que dans le péché lui-même le supplice du pécheur : « Vere, Domine, justus es, quando... peccatores sic ordinas, ut non tua, sed sua malitia puniantur [4]. » Et encore : « Deus... puniendo illos (qui insanabiles esse voluerunt) non est malevolus tortor, sed justissimus ordinator [5]. »

Et que le pécheur n'incrimine pas le plan divin, d'après lequel sa faute devient sa punition. Autant vouloir que l'Unique Bien ne soit pas l'Unique Bien — que Dieu ne soit pas Dieu. C'est bien là, d'ailleurs, sa secrète disposition d'esprit. Comme il est facile de s'en rendre compte, elle implique une véritable haine de Dieu.

1. *Serm.*, LXXXVIII, 5, 6 (*P. L.*, XXXVIII, 542). — *Confess.*, l. VII, 22 (*P. L.*, XXXII, 744).
2. *Serm.*, CXVII, 5 (*P. L.*, XXXVIII, 664).
3. *Serm.*, XLVIII, 7 (*P. L.*, XXXVIII, 319).
4. *Enarr. in Ps.* VII, 19 (*P. L.*, XXXVI, 108).
5. *De Sermone Domini in monte*, I, 77 (*P. L.*, XXXIV, 1268).

A un autre point de vue, tout murmure contre la destinée faite à l'homme par son Créateur est condamné par l'un des plus profonds instincts du cœur de l'homme. Quel père, en effet, ne revendique avec énergie l'amour de son fils ? Cette exigence est parfois si farouche, qu'elle ne craint pas d'appeler sur qui la méprise les pires calamités. Et nous comprenons cela. Il ne nous paraît pas juste qu'un fils dénaturé trouve le bonheur dans son ingratitude. Aurions-nous plus de peine à concevoir que l'homme ne puisse pas être heureux, lorsqu'il oublie Celui à qui il doit infiniment plus que n'importe quel fils à n'importe quel père ?

§ 4. *Complément : aspect social de la condition des réprouvés.*

Il faut maintenant examiner un point que nous avions remis à plus tard pour ne pas embrouiller les questions.

Saint Augustin nous avait paru un jour raisonner comme si l'éternité des peines de l'Enfer ne s'expliquait que par la faute d'Adam. Parlant des esprits hostiles à ce dogme, il ne disait pas simplement : la gravité du péché leur échappe ; mais : ils sont incapables de sentir tout ce qu'il y a de criminel dans la désobéissance du premier homme : « quantum nefas in illa prima prævaricatione commissum sit [1]. » N'y aurait-il donc qu'un seul homme et qu'une seule faute ? Pour saint Augustin, c'est un peu cela. Mais cet homme représente tous les autres hommes, mais cette faute résume en elle-même toutes les autres fautes. Elle est en quelque sorte la faute de tout le genre humain. Et c'est aussi sur tout le genre humain que pèse le châtiment : « Hinc est universa generis humani massa damnata... [2] » Sous ce rapport, pas de différence entre Adam et sa race : « ... quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quæ in illo

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XII (*P. L.*, XLI, 727).
2. *Ibid.*

fuerat radicata sua stirpe punitus est... » Le saint Docteur fait évidemment allusion au châtiment qui vient d'évoquer dans son esprit le souvenir de la faute du premier homme. Il s'agit donc toujours du châtiment éternel. Du reste, la suite ne permettrait pas d'en douter : « ... ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia liberetur ; atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonstretur quid valeat misericors gratia, in cæteris quid justa vindicta. »

Une éternité de souffrances, telle est donc la loi commune, et par conséquent, le salut ne peut être qu'une exception, si nombreux qu'on en suppose les bénéficiaires. Ceux-ci ne sont d'ailleurs que la minorité : « In qua (ultione) propterea multo plures quam in illa (gratia) sunt, ut sic ostendatur, quid omnibus deberetur [1]. »

Cette théorie — que saint Augustin expose en beaucoup d'autres endroits encore [2] — effraie par sa dureté. Aussi bien n'a-t-elle pas été adoptée telle quelle par la Théologie catholique. Nous n'avons pas à l'étudier en elle-même. Mais peut-être est-il possible d'en dégager une vue intéressante sur le dogme des peines éternelles qui s'y trouve mêlé.

Déjà nous avons étendu, sans scrupule, à tous les péchés ce que le saint Docteur écrit de la malice du premier. Et de fait on peut dire que chacun d'eux renouvelle le drame de l'Eden — en mettant à part, bien entendu, les conséquences spéciales que la désobéissance d'Adam a eues pour l'humanité entière. De plus, nous avons reconnu un grave inconvénient à cantonner le péché dans la catégorie du « social », c'est-à-dire, à ne voir en lui que la violation d'une légalité extérieure, d'une légalité imposée à l'homme par un maître qui n'est qu'extérieur à l'homme. Remarquons, à ce propos, qu'il importe de ne pas confondre : extérieur à l'homme, et, distinct de l'homme. Dieu est distinct de l'homme, mais

1. *De Civitate Dei*, l. XXI, XII.

2. *Sermones*, XXVI, 13 (*P. L.*, XXXVIII, 177). — *Epist.*, CLXXXVI, 12 ; CXC, 9-12 ; CXCIV, 4, 5 (*P. L.*, XXXIII, 820, 860, 875). — *Enchiridion* 24, 25 (*P. L.*, XL, 275, 278). — *Contra duas Epistolas Pelagianas*, II, 13 (*P. L.*, XLIV, 580). — *De Correptione et gratia*, 28 (*P. L.*, XLIV, 933). — *De Prædestinatione sanctorum*, 16 (*P. L.*, XLIV, 972). — *De Dono perseverantiæ*, 35 (*P. L.*, XLV, 1014).

il n'est pas qu'extérieur à l'homme ; il lui est aussi intérieur ; et c'est du dedans qu'il lui parle, qu'il lui intime ses volontés. Non pas qu'il ne se serve également, pour cela, d'intermédiaires extérieurs. Mais leurs voix n'ont d'effet que si elles retentissent au-dedans de l'homme non moins qu'au dehors de l'homme. Tout se passe entre Dieu et l'homme, au-dedans de l'homme. Nous sommes ici dans la catégorie du « moral », dans ce domaine réservé, secret, où l'homme se meut sous le seul regard de son Maître intérieur, de l'Auteur de sa loi interne, pouvant, puisqu'il est libre, aller contre celle-ci, mais non impunément.

Toutefois, défions-nous d'une impression que tend à produire cette manière de représenter l'homme seul à seul avec Dieu, comparaissant seul devant le tribunal de Dieu. Elus et damnés, ces deux groupes ont l'air de ne comprendre que des individus juxtaposés extérieurement, artificiellement, comme, par exemple, les grains d'un même tas de sable. Or, en ce qui concerne les élus, rien n'est plus faux, puisque les élus sont les membres d'un même corps, dont la tête est le Christ. Une même vie les anime. Quant aux damnés, existe-t-il, entre eux, une cohésion de ce genre ? Ils sont dévorés par une même mort ; mais la mort n'est pas un principe d'unité. Tout au contraire. Si les sarments ne peuvent vivre que dans l'unité du tronc, il leur suffit, pour mourir, de tomber à terre, détachés du tronc, isolés les uns des autres. Les âmes sont soumises à une loi analogue. Vivantes, aussi longtemps qu'elles restent dans l'unité du Christ — et ici entendons, avec saint Augustin, le Christ tout entier, tête et membres — elles meurent, dès qu'elles se séparent de l'unité du Christ. On pourrait donc donner, de la faute et de la peine, une même définition : « præcisio ab unitate Christi ». Leur identité apparaîtrait ainsi plus nettement que jamais ; et aussi leur commun caractère d'éternité : « Quidquid enim adhuc hæret corpori, non desperatæ sanitatis est ; quod autem præcisum fuerit, nec curari nec sanari potest [1]. » D'après cela, quel lien peut-on bien supposer entre les damnés ? Aucun, absolument aucun : ni

1. *Sermones*, CXXXVII, 1 (*P. L.*, XXXVIII, 754).

interne, ni externe ; ni réel, ni même simplement apparent. Dans l'Enfer, les termes d'ordre, de société, de rapports, perdent toute espèce de signification. Les damnés ressemblent à des membres épars sur le sol. Leur destinée — et donc aussi la condition de leur vie et de leur bonheur — c'était de demeurer unis ensemble dans le Christ. Ils ont mieux aimé se disperser, se disloquer, se jetant ainsi dans un état d'où il leur est impossible de sortir, et qui leur cause une inexprimable souffrance. L'absence d'union entre éléments faits pour l'union, et dont, par conséquent, la situation devient violente et douloureuse, tel est le trait général de ce qu'on peut appeler la physionomie de l'Enfer.

Cependant saint Augustin parle quelque part d'un corps du démon qui aurait pour membres les impies, de même que le corps du Christ a pour membres les fidèles : « Sicut corpus Christi quod est Ecclesia dicitur Christus..., eo modo etiam corpus diaboli, cui caput est diabolus, id est ipsa impiorum multitudo, maximeque eorum qui a Christo vel de Ecclesia sicut de cælo decidunt, dicitur diabolus... [1] » Il est certain qu'avec cette conception du démon, chef des damnés, comme le Christ est le chef des élus, on obtient, entre le Ciel et l'Enfer, un parallélisme aussi parfait que possible. Reste à savoir jusqu'à quel point ce parallélisme est exact. Ne fait-il pas songer un peu trop facilement au dualisme contre lequel saint Augustin a déployé tant d'ardeur ? En vérité, si le Ciel et l'Enfer sont deux empires organisés de la même façon, avec chacun leur souverain propre, quoi de plus naturel que de leur attribuer une égale indépendance ? Mieux vaut donc ne pas pousser trop loin un rapprochement auquel il faut que le saint Docteur ne tienne pas beaucoup lui-même, car, en dehors du passage qui vient d'être cité, il ne se le permet guère qu'une autre fois : lorsqu'il commente cette prière du Psalmiste : « Ab hominibus injustis erue me, qui cogitaverunt supplantare gressus meos [2]. » Ce que l'âme chrétienne, dit-il, doit le plus redouter de la part des méchants, ce n'est pas leurs persécutions : « ... non

1. *De Genesi ad litteram*, XI, 31 (*P. L.*, XXXIV, 442).
2. *Ps.* CXXXIX, 5.

propter ista isti cavendi sunt, sed ne insidiando tibi adducant te ad se, id est, a corpore Christi separent te, et faciant de corpore suo. Sicut enim bonorum caput Christus est, sic illorum caput diabolus [1]. » Dans ce texte, aussi bien que dans le précédent, ce sont les mêmes termes : caput, corpus, qui servent à traduire les deux sortes de relations que le saint Docteur y considère simultanément : relations du Christ avec les fidèles, relations du démon avec les impies. Pourtant, entre les unes et les autres, quelle différence de nature ! Quand il s'agit du Christ et des fidèles, il est juste de dire que la tête vivifie les membres ; on a un véritable corps, avec l'unité, la paix et l'harmonie dont ce mot éveille l'idée. Au contraire, avec le démon et les impies, c'est la division, le désordre et la contagion de la mort. Par conséquent, appliquée à l'ensemble des damnés, l'appellation de corps ne saurait être que très impropre. Elle correspond simplement à ce fait que c'est à l'exemple et sous l'influence du démon que les impies se détournent de Dieu. Même remarque sur le titre de chef des damnés, attribué parfois au démon. Si le rôle propre du chef est d'unir les membres, il est trop clair que le démon ne l'exerce pas. Loin de là, puisque c'est lui qui arrache les membres à l'unité du corps.

Les damnés sont en effet des membres, mais des membres qui, au lieu d'être unis entre eux dans le corps du Christ, conformément à leur destination première, sont séparés les uns des autres, parce qu'ils se sont d'abord retranchés du corps du Christ. Toute scission d'un membre d'avec le corps est par elle-même définitive, observait plus haut le saint Docteur. Il voit donc bien, dans la scission des impies d'avec le Christ, une explication de l'éternité des peines de l'Enfer.

C'en est une, aussi ; mais à laquelle on peut reprocher, semble-t-il, de ne convenir qu'aux chrétiens infidèles à leur vocation. Car comment pourrait-il être séparé du Christ par le péché, celui qui n'a jamais été incorporé au Christ par le Baptême ?

1. *En. in Ps.* CXXXIX, 7 (*P. L.*, XXXVII, 1807).

La théorie de la « massa damnata » évite cette difficulté, mais pour se heurter à une autre, car, si elle rend compte du malheur éternel des non baptisés, en revanche, on a de la peine à y faire rentrer le cas des pécheurs marqués du caractère indélébile de chrétien. Ceux-ci, en effet, ont eu la grâce sanctifiante ; ils ont donc été enlevés à Adam pour être donnés au Christ. Ils peuvent, il est vrai, s'éloigner du Christ ; mais, quand cela leur arrive, doit-on dire qu'ils retombent dans la « massa damnata » ?

Il y a encore un autre inconvénient à rattacher au seul péché originel l'éternité des peines de l'Enfer : on supprime par là toute différence essentielle entre les païens couverts de crimes et les enfants morts sans Baptême. C'est manifestement excessif ; saint Augustin lui-même paraît hésiter, en face d'une telle conséquence [1].

Ce qui, pour le moment, nous intéresse surtout dans la théorie de la massa damnata, c'est qu'elle cherche — à l'insu peut-être de son auteur — à définir la solidarité qui existe entre les damnés. Celle-ci serait un peu la même qu'entre les membres d'un cadavre. Solution insuffisamment large, trouvions-nous. N'empêche qu'en nous la proposant — comme aussi ailleurs, en nous montrant dans les réprouvés des membres séparés du corps du Christ — saint Augustin nous suggère une idée qu'il est bon de recueillir, à savoir, combien nous aurions tort, sous prétexte que la destinée éternelle de l'homme se décide dans les profondeurs de la conscience, d'en faire une question si strictement individuelle, qu'il ne soit pas possible d'y découvrir le moindre côté social.

Nous avons bien dit que, pour comprendre quelque chose à l'éternité des peines de l'Enfer, il faut sortir du social et se tenir dans le moral. C'est que, dans les conditions de la vie présente, le social diffère tellement du moral, que souvent même il s'y oppose. Le social que nous écartions, c'était le social du monde actuel. Mais n'y a-t-il pas un autre monde, où le social s'accorde mieux avec le moral ? Oui : le monde

1. *Epist.*, CLXXXVI, 29 (*P. L.*, XXXIII, 826). — *Enchiridion* 24 (*P. L.*, XL, 276).— *Contra Julianum Pelagianum*, l. V, XI, 44 (*P. L.*, XLIV, 809).

invisible des âmes, dont Dieu est le Souverain [1]. Là, plus de distinction entre les exigences du social et les obligations du moral. Les unes et les autres se ramènent à une loi unique : la charité, la charité qui enveloppe dans un même mouvement Dieu et le prochain. D'une part, en effet, Dieu s'offre à l'homme dans le secret ; et c'est précisément la série des démarches intérieures par lesquelles l'homme s'approche ou s'éloigne de Dieu, qui constitue ce moral où nous avons reconnu que se trouve l'explication de l'éternité des peines de l'Enfer. Mais, d'autre part, l'homme n'est pas seul. Il a autour de lui des semblables, appelés à jouir de Dieu comme lui, et donc avec lui. Par le seul fait qu'il accepte Dieu, il entre en société avec tous ceux qui acceptent Dieu. Il se sépare d'eux, au contraire, lorsqu'il rejette Dieu. Voilà comment le moral est aussi le social du monde invisible des âmes.

Ce nouveau point de vue modifie-t-il en quelque chose les caractères précédemment décrits des sanctions divines ? Non, évidemment : les sanctions divines demeurent intimement liées aux œuvres, en vertu d'un ordre dont nous avons admiré la force invincible. Le méchant n'a toujours à s'en prendre qu'à lui-même de son malheur éternel. C'est lui-même qui a choisi l'Enfer, quand il a repoussé Dieu, Dieu, l'unique bonheur et l'unique vie de son âme. Seulement il convient de compléter cette idée en observant, comme tout à l'heure, que l'homme qui se détourne de Dieu s'exile par là même d'un monde pour lequel il était créé et qu'on peut bien nommer le monde du bonheur et de la vie, car le bonheur et la vie, dans leur plus haute perfection, inondent les êtres qui le peuplent. C'est ainsi qu'à l'aspect individualiste d'abandon de Dieu, le péché joint l'aspect social de renonciation au royaume de Dieu. Le châtiment présentera donc, lui aussi, en même temps qu'un aspect individualiste qui est la privation de Dieu, un aspect social qui sera l'exclusion du royaume de Dieu.

Nous avons vu également que les supplices éternels, bien qu'exclusivement imputables au pécheur, n'en sont pas

1. Il ne s'agit pas ici de l'Eglise, dont la notion est tout autre.

moins la conséquence d'une loi divine, de la loi d'après laquelle il n'y a pas de vrai bonheur pour l'homme en dehors de son Créateur. Jusqu'ici nous n'avons considéré cette loi que comme la loi de chacun de nous. Elle est également la loi du royaume de Dieu, en ce sens que ceux-là seuls, qui s'y soumettent de leur plein gré, entrent dans le royaume de Dieu. Elle opère ainsi entre les hommes la seule distinction vraiment profonde et qui subsiste à jamais. En d'autres termes, elle les juge définitivement, non seulement en eux-mêmes, mais encore par rapport à la société éternelle dont ils sont destinés à faire partie.

Ou plutôt, c'est Dieu, l'auteur de cette loi, qui les juge de la sorte. C'est Dieu qui prononce qu'un tel mérite ou ne mérite pas d'être dans son royaume. C'est Dieu qui admet dans son royaume, ou qui chasse de son royaume.

Et son jugement reste secret jusqu'à la manifestation solennelle annoncée pour la fin des temps. Alors le fond des cœurs sera mis à nu. Alors se consommera la séparation des deux cités qui s'entremêlent ici-bas et dont saint Augustin parle si souvent : Jérusalem ou la cité de Dieu, et Babylone ou la cité du démon. « Perplexæ quippe sunt istæ duæ civitates in hoc sæculo, invicemque permixtæ, donec ultimo judicio dirimantur [1]. » « Post resurrectionem vero facto universo completoque judicio, suos fines habebunt civitates duæ, una scilicet Christi, altera diaboli ; una bonorum, altera malorum ; utraque tamen et angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit ulla esse peccandi, vel ulla conditio moriendi ; istis in æterna vita vere feliciterque viventibus, illis infeliciter in æterna morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine [2]. »

Cette conception des deux cités, avec les réserves que comporte tout parallélisme entre le Ciel et l'Enfer et qui ont été marquées plus haut, nous paraît mettre très heureusement en lumière l'aspect social du salut, et aussi par conséquent, de la damnation. L'homme ne se sauve pas isolément — tel le naufragé qui aborde à un rivage où, d'ailleurs, il

1. *De Civitate Dei*, l. I, XXXV (*P. L.*, XLI, 46).
2. *Enchiridion*, 29 (*P. L.*, XL, 284).

pourra être rejoint par d'autres victimes de la tempête — mais en société, comme le voyageur qu'un navire amène au port. Donc il ne se perd que s'il ne veut pas appartenir à une société qui est celle que le saint Docteur appelle la Cité de Dieu.

Et comment appartient-il ou n'appartient-il pas à la Cité de Dieu ? Un célèbre passage du livre qui a précisément pour titre la *Cité de Dieu* donne la réponse : « Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cælestem vero amor Dei usque ad contemptum sui [1]. » Nous retombons ici dans un courant d'idées que nous avons déjà longuement considéré. La destinée éternelle de l'homme s'explique par ce qu'il y a en lui de plus profond, par son amour, par ce mouvement qui le fait se porter tout entier — et donc pour toujours — vers l'objet où il compte trouver le parfait apaisement de sa soif de bonheur. On peut même dire tout simplement qu'elle est son amour.

Dès lors, il ne s'agit plus que de savoir si son amour obéit ou non à la loi que Dieu lui a imposée, et dont saint Augustin nous a laissé une si éloquente formule : « Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. »

Dans le premier cas, c'est-à-dire, lorsque le cœur humain suit sa loi, cette docilité même devient sa récompense. Allant vers le seul Etre capable de combler ses désirs, il est sûr de rencontrer le bonheur. Viole-t-il sa loi, au contraire ? Il ne la détruit pas pour cela, quelque envie qu'il en ait. Il la confirme plutôt, mais par son malheur, lequel, du reste, est entièrement sa faute.

Nous ne prétendons pas que ces considérations dissipent toute obscurité. En une telle matière, il ne serait guère raisonnable d'espérer ce résultat. Elles permettent, malgré tout, de saisir des rapports entre l'éternité des peines de

1. *De Civitate Dei*, l. XIV, XXVIII (*P. L.*, XLI, 436).

l'Enfer et deux très grandes réalités auxquelles on ne songe pas souvent à la rattacher : l'amour de Dieu, et l'amour de l'homme. Et dans cette perspective, non seulement le terrible dogme ne choque plus, mais il laisse même entrevoir une véritable beauté. Tant il est vrai, comme le remarque si fréquemment le saint Docteur en invoquant un texte d'Isaïe qu'il aime à citer en ce sens. tant il est vrai que, dans le domaine surnaturel, le secret de comprendre, c'est de croire : « Nisi credideritis, non intelligetis [1] ! »

1. *Is.*, VII, 9.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

Erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, au temps de saint Augustin 3

CHAPITRE I. — Les Origénistes 5

CHAPITRE II. — Les Miséricordieux 13

CHAPITRE III. — Les Incroyants 41

DEUXIÈME PARTIE

Réfutation des erreurs contre l'éternité des peines de l'Enfer, par saint Augustin 51

CHAPITRE I. — Saint Augustin contre les Origénistes . . 53

CHAPITRE II. — Saint Augustin contre les Misericordieux. 63

§ 1. Saint Augustin et les thèses miséricordieuses restreintes. 64

§ 2. Saint Augustin et la thèse miséricordieuse large. 75

CHAPITRE III. — Saint Augustin contre les Incroyants. . 83

§ 1. Saint Augustin et l'objection physique. . . . 83

§ 2. Saint Augustin et l'objection morale. 99

I. — Saint Augustin et la forme spéciale de l'objection morale 100

II. — Saint Augustin et la forme générale de l'objection morale. 114

TROISIÈME PARTIE

Exposition de la doctrine catholique relative à l'éternité des peines de l'Enfer, par saint Augustin 127

CHAPITRE. I. — Saint Augustin et les applications de l'éternité des peines de l'Enfer 129

§ 1. L'éternité des peines de l'Enfer dans la direction spirituelle de saint Augustin 130

§ 2. L'éternité des peines de l'Enfer dans la prédication de saint Augustin 137

CHAPITRE II. — Saint Augustin et les explications de l'éternité des peines de l'Enfer 161

§ 1. Premier point de vue : châtiment divin 161

§ 2. Deuxième point de vue : fruit naturel du péché. 164

I. — Existence d'une liaison naturelle entre la peine et la faute 166

II. — Analyse de la liaison naturelle entre la peine et la faute 176

§ 3. Union des deux points de vue précédents. . . 185

§ 4. Complément : Aspect social de la condition des réprouvés 193

— Lille. Imp. A. Taffin-Lefort. 11-143. —

215.41 Lehaut, Achille
L522 L'Eternite des Peines de l'Enfer dans S. Augustin
DATE ISSUED TO
215.41
L522
Property of
CBF
Please return to
Graduate Theological
Union Library